ZNAK

MIESIĘCZNIK

O LITERATURZE: **CONRAD, VALÉRY, LANGER, ANONIM** □ **J. M. ŚWIĘCICKI:** BRZOZOWSKI O DOSTOJEWSKIM □ **ZDZISŁAW JASTRZĘBSKI:** PRZYGODA ST. EXUPÉRY'EGO □ **TADEUSZ MILEWSKI:** KOŚCIÓŁ A POLSKI JĘZYK LITERACKI □ **J. W. GOETHE:** FAUST (FRAGMENTY) □ ANKIETA — **KONSTANTY TUROWSKI** □ **MARIA GARNYSZ:** KATOLICY W USA (1)

BIBLIOGRAFIA RELIGIJNA (3)
ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

46

KRAKÓW

ROK X KWIECIEŃ (4) 1958

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**

Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21

Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 12—14.

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.

Administracja przyjmuje codzień, od godz. 9—13.

PRENUMERATA

	w kraju	zagranicą
Cena pojedyńczego zeszytu	10.— zł	14.— zł
Prenumerata kwartalna (za 3 n-ry)	30.— zł	42.— zł
Prenumerata roczna (za 12 n-rów)	120.— zł	168.— zł

Prenumeratę krajową należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831
lub na konto „Ruchu", Kraków, Worcella 6, PKO 4-6-777.

Wpłaty przyjmują również urzędy pocztowe i listonosze.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024
lub na konto administracji PKO Kraków Nr. 4-9-831.

Maszynopis otrzym. 15. III. 58. Papier druk. sat. V kl. 61 x 86 60g. Druk ukończ. w kwietniu 1958
Format A5 Ark. druk. 8 Nakład 7000+200 egz.

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład nr 7. Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95. Zam. 133 S-81

ZNAK MIESIĘCZNIK

ROK X — Nr 46 (4)

KWIECIEŃ 1958

KRAKÓW

O LITERATURZE

JOSEPH CONRAD

Dzieło, które choćby w najskromniejszej mierze ubiega się o rangę sztuki, uzasadniać się winno każdą linią tekstu. A samą sztukę można zdefiniować jako indywidualny wysiłek oddania najwyższej sprawiedliwości widzialnemu światu przez wydobycie na światło prawdy, różnorodnej i jedynej, jaka kryje się pod powierzchnią wszelkich zjawisk. Jest to próba odnalezienia w kształtach, w barwach, w świetle i cieniach, w każdym aspekcie materii i w faktach życia — tego, co podstawowe, trwałe i istotne; jedynego waloru każdej rzeczy zdolnego nas oświecić i przekonać, że jest samą prawdą jej egzystencji. Artysta więc, podobnie jak myśliciel i jak uczony, szuka prawdy i formułuje wezwanie. Pod wrażeniem świata, myśliciel zagłębia się w idee, a uczony w fakty — powróciwszy z tej wyprawy, apelują oni do wartości ludzkich najprzydatniejszych w ryzykownej imprezie życia. Z autorytetem przemawiają do naszego zdrowego rozsądku, inteligencji, do naszego pragnienia spokoju, albo tęsknoty za niepokojem; nierzadko do przesądów, czasem — obaw, często do egoizmu; ale zawsze do naszej łatwowierności. I słuchani są z wielkim respektem, ponieważ troszczą się o doniosłe sprawy: o uprawę naszych umysłów oraz należyte pielęgnowanie ciała, o sukces naszych ambicji, o doskonałość środków i aureolę dla wspaniałych naszych celów.

Inaczej rzecz się ma z artystą.

Postawiony wobec tego samego zagadkowego widowiska — świata — artysta zstępuje w siebie i na tym samotnym polu walki i wysiłku, jeśli zasłuży i dopisze mu szczęście, znajdzie formułę swego apelu. Zwraca on to wezwanie do mniej widocznych stron

naszej natury: do tej jej części, która w walce życiowej musi kryć się pod osłoną twardszych i odporniejszych właściwości, jak wrażliwe ciało w stalowej zbroi. Apel artysty jest mniej głośny, głębszy, mniej wyraźny, bardziej poruszający — i prędzej zapominany. A jednak jego skutek trwa na zawsze. Zmienna mądrość pokoleń odsuwa idee, kwestionuje fakty, burzy teorie. Ale artysta przemawia do tej części naszej istoty, która nie zależy od mądrości; do tego, co jest w nas darem, a nie nabytkiem i stąd ma bardziej niezmienną trwałość. A jest to nasza zdolność do rozkoszy i do podziwu; poczucie tajemnicy otaczającej życie; zmysł dla litości, dla piękna, dla bólu; skryte braterstwo z całym stworzeniem — i ta delikatna, ale niezwyciężona świadomość węzłów wzajemnych, jakie łączą samotność niezliczonych serc. Apel zwraca się do tej solidarności w snach, w radości, w smutku, w dążeniach, złudzeniach, nadziei, lęku, która wiąże ludzi między sobą i łączy całą ludzkość — umarłych z żywymi, żywych z nienarodzonymi...

Jeśli sumienie pisarza jest czyste, potrafi on odpowiedzieć tym wszystkim, którzy w imię mądrości żądnej bezpośredniego pożytku zamawiają sobie u niego dydaktykę, pociechę albo zabawę; chcą być natychmiast ulepszeni, czy napełnieni otuchą, czy przestraszeni, zgorszeni lub oczarowani; odpowie on im tak: — Zadanie, które staram się wykonać, polega na tym, abyście dzięki pisanemu słowu usłyszeli, poczuli, to znaczy przede wszystkim z o b a c z y l i. Nic więcej: to już wszystko. Jeżeli mi się uda, znajdzie tu każdy, na ile go stać: zachętę, pociechę, lęk, urok — wszystko to, czego żądacie — a może jeszcze błysk prawdy, o którą zapomnieliście się upominać.

Wyrwać odważnie z nieubłaganego nurtu czasu przelotną fazę życia — to dopiero początek zadania. Cel, do którego przybliża czułość i wiara — to utrzymać bezwarunkowo, bezstronnie i nieulękle ten ocalony fragment przed oczyma wszystkich, w świetle szczerości. Pokazać jego wibrację, barwę i kształt; a przez ruch, kształt, barwę objawić substancję jego prawdy — zdradzić przejmujący sekret; to skryte napięcie pasji, które ma każdy moment zdolny przekonać, rzeczywisty. W samotnym trudzie tego rodzaju, kto zasłuży i komu dopisze szczęście, może czasem osiągnąć tak przejrzystą i klarowną szczerość, że wreszcie ukazana przez niego wizja żalu czy litości, przerażenia czy rozradowania wzbudzi w sercach widzów to uczucie nieuchronnej solidarności; solidarności w tajemniczym wspólnym początku, w trudzie, radości, nadziei i niepewności losu, jaka wiąże ludzi ze sobą i ludzkość z widzialnym światem.

Jasne jest, że ktokolwiek słusznie czy błędnie żywi powyżej wyrażone przeświadczenia, nie może spuszczać się na żadną aktualną receptę rzemiosła. To, co jest trwałe w metodach: prawda, której żadna z nich nie przesłania całkowicie — winna nie opuszczać artysty, bo nie ma nic cenniejszego ponad nią. Ale realizm, romantyzm, naturalizm, nawet nieoficjalny sentymentalizm (którego jak żebraka niesłychanie trudno się pozbyć), wszystkie te bogi muszą go po krótkiej przyjaźni opuścić — nawet na samym progu świątyni — pozostawiając go z samym tylko jąkającym się własnym sumieniem i z jasną świadomością, jak trudnej pracy się podjął...

Joseph Conrad

Z przedmowy do powieści *Murzyn z załogi Narcyza.*

PAUL VALÉRY

Ponieważ każdy rodzaj literacki rodzi się z jakiegoś specjalnego sposobu wykorzystania mowy, powieść umie nadużywać bezpośredniej i wyrazistej potęgi słowa, aby nam zakomunikować jakieś wymyślone życie (jedno lub kilka), którego osoby ustanawia, określa czas i miejsce, wylicza zdarzenia, łącząc je między sobą nicią mniej lub bardziej przekonującej przyczynowości.

Podczas gdy wiersz porusza bezpośrednio nasz organizm a jako granicę ma pieśń, która jest ćwiczeniem łączności dokładnej i ciągłej pomiędzy słuchem, kształtem głosu i artykułowanym wyrazem — powieść chce wzbudzić i podtrzymać w nas owo spodziewanie ogólne i nieregularne, jakim wyczekujemy zawsze wypadków rzeczywistych: sztuka opowiadającego naśladuje ich dziwaczne zazębienia lub też zwyczajną kolejność. A podczas gdy świat wiersza jest zasadniczo zamknięty i sam w sobie kompletny, będąc czystym systemem ozdób i możliwości językowych, wszechświat powieści, nawet powieści fantastycznej, jest złączony ze światem rzeczywistym, tak jak w malarstwie *trompe l'oeil*[1] odnosi się do rzeczy dotykalnych, pośród których przechadza się widz.

Pozór „życia" i „prawdy", który jest przedmiotem zamierzeń i ambicji powieściopisarza, polega na nieustającym wprowadzaniu o b s e r w a c j i — to znaczy elementów rozpoznawalnych, które pisarz wciela w swój rysunek. Osnowa szczegółów prawdziwych i do-

1 *Trompe l'oeil* — techniczna nazwa takiego sposobu malowania, który stwarza złudzenie namacalnej obecności przedmiotów malowanych.

wolnych łączy między sobą rzeczywiste istnienie czytelnika z fikcyjnymi istnieniami postaci powieściowych; dlatego owe zmyślone podobizny nabierają dość często dziwnej potęgi życia, co czyni je w naszych myślach podobnymi do postaci autentycznych. Nie wiedząc o tym, przyoblekamy je we wszystkie ludzkie postacie, które są w nas, bo nasza zdolność życia implikuje zdolność ożywiania. Ile im udzielamy, tyle warte dzieło.

Nie powinno być istotnej różnicy między powieścią a prostym opowiadaniem o rzeczach, któreśmy widzieli i słyszeli. Nic nie jest powieści narzucone, ani rytm, ani symetria, ani forma, ani nawet z góry określona kompozycja. Jest jedno tylko prawo, ale za to obowiązuje pod karą śmierci: trzeba (i zresztą wystarczy) by tok opowiadania pociągał nas, a nawet by nas porywał ku jakiemuś celowi, którym może być złudzenie, że gwałtownie i głęboko przeżyliśmy jakąś przygodę, lub że dokładnie poznaliśmy wymyślonych osobników. Jest zadziwiające — możnaby to łatwo wykazać na przykładzie powieści popularnych — że zbiór informacji całkiem błahych, z których każda z osobna nie ma żadnego właściwie znaczenia (ponieważ można każdą zamienić na inną, równie łatwą) wzbudza namiętne zainteresowanie i daje pozór życia. Nie można z tego wyciągać wniosków przeciwko powieści; można conajwyżej trochę oskarżać życie, które jest doskonale rzeczywistą sumą rzeczy, z których jedne są próżne a inne fikcyjne...

Powieść więc może godzić się z wszystkim, co przyzywa i z czym się godzi każdy uporządkowany proces rozwojowy naszej pamięci, biorącej na warsztat i komentującej czas, któryśmy przeżyli: nie tylko portrety, pejzaże i to, co nazywamy „psychologią", ale także wszelkiego rodzaju myśli, dotyczące wszystkiego co znamy. Powieść może poruszyć i wzburzyć całego ducha.

W tym powieść zbliża się formalnie do snu; sen i powieść można określić, rozważając tę oto ciekawą ich właściwość: *że dozwolone im są wszelkie odchylenia*.

Ale zwykle ze snem kojarzymy wiersze, a to wydaje mi się lekkomyślne.

W przeciwieństwie do wierszy powieść można *streścić*, to znaczy można *opowiedzieć*; można z niej wywieść jakąś formę podobną; zawiera więc różne rzeczy, które wedle woli mogą się w niej zmieścić. Powieść może być też *przetłumaczona*, nie tracąc tego, co w niej istotne. Może być wewnętrznie *rozwijana* albo *przedłużana* w nieskończoność, tak samo jak może być czytana na kilku posiedzeniach... Nie ma ograniczeń dla jej trwania

i rozmaitości, prócz granic wolnego czasu i sił czytelnika; wszystkie ograniczenia jakie można jej nakładać nie wynikają z jej istoty, lecz jedynie z zamiarów i poszczególnych decyzji pisarza.

Paul Valéry

Powyższe uwagi znakomitego poety wyjmujemy z jego szkicu napisanego po śmierci Prousta, pt. „Hommage", drukowanego w tomie: Paul Valéry, *Variété*, Paris 1924.

SUSANNE K. LANGER

Podobnie jak malarstwo działa na naszą wyobraźnię wizualną, tak poezja (w najszerszym znaczeniu, obejmującym wiersze i prozę, powieść i dramat) oddziaływuje na naszą koncepcję wydarzeń. W „Synach i kochankach" D. H. Lawrence'a pewien fragment przedstawia bardzo autentycznie tę potrzebę komponowania groźnych dla nas faktów, zanim praktycznie i moralnie stawimy im czoło, a to dla nadania im silniejszego wyrazu i znaczenia uczuciowego. Sytuacja będąca kontekstem tego fragmentu rozwija się stopniowo: górnik Morel popada w nałóg pijaństwa i zachowuje się coraz bardziej grubiańsko i brutalnie wobec ciężarnej i zaharowanej żony, aż w końcu po raz pierwszy podnosi na nią rękę i wyrzuca ją z domu. I oto co mówi nam ten fragment: „Przez chwilę nie mogła sobie zdać sprawy z tego, co się stało; machinalnie wspominała tę ostatnią scenę i znów powracała do niej i za każdym razem pewne zdania, pewne momenty raniły jakby rozpalonym żelazem jej duszę; za każdym razem, gdy przywodziła na myśl tę ostatnią godzinę, gorące żelazo dotykało tych samych miejsc, aż wypaliło piętno, wreszcie i ból się wypalił i wróciła do przytomności".

Życie jest bezładne, jeżeli nie nadamy mu kształtu. Zazwyczaj proces tego kształtowania naszych przeżyć i naszej biografii nie jest tak świadomy, jak wysiłki pani Morel, by ogarnąć myślą zniewagę, jaka ją spotkała. Ale układa się według tego samego wzorca — ujmujemy przeżycia w słowa, powtarzamy je sobie, komponujemy z nich sceny, tak że w myśli możemy odegrać wszystkie bardziej znaczące momenty. Podstawą tej pracy wyobraźni jest ta sztuka poetycka, z którą zapoznaliśmy się od pierwszych „Rymów dziecięcych" do najgłębszych, lub najbardziej wymyślnych, lub zapierających dech dramatów i powieści.

Sztuka wnika głęboko w nasze życie osobiste przede wszystkim dlatego, że kształtując świat daje zarazem głos naturze ludzkiej: jej uczuciowości, energii, namiętnościom i pojęciom o śmierci. Bardziej

niż wszelkie nasze doświadczenia sztuki piękne modelują nasze życie uczuciowe. To twórcze oddziaływanie stanowi ważniejszą relację sztuki do współczesnego życia niż fakt, że artysta czerpie motywy artystyczne ze swego otoczenia. Z pewnością sztuka musi być zakorzeniona w doświadczeniu; ale i ono jest z kolei ukształtowane w pamięci i utworzone już przedtem w wyobraźni wedle odczuć i odkryć wielkich i najczęściej już nieżyjących artystów (trzeba czasu, aby taki wpływ sięgnął do najgłębszych pokładów naszej mentalności, a to czegośmy się nauczyli za młodu i czego już nigdy nie utracimy, pochodzi zawsze z poprzedzającej epoki) — znacznie rzadziej wedle odkryć proroków nam współczesnych.

Wychowanie artystyczne jest więc kształceniem uczucia, tak jak nasze zwykłe szkolenie w znajomości faktów i ćwiczeniach logicznych... jest kształceniem umysłu. Mało kto zdaje sobie sprawę, że prawdziwa edukacja uczuć nie polega na „warunkowaniu" przez poklask i krytykę społeczeństwa, ale na osobistym, intymnym, rozświetlającym kontakcie z symbolami odczuwania. Wykształcenie artystyczne często się zaniedbuje, pozostawia na los szczęścia albo uważa za kulturalny polor. Ludzie, którzy tak się troszczą o naukowe uświadomienie swoich dzieci, że usuwają bajki Grimma ze swej bilblioteki, a Świętego Mikołaja z domowego komina, dopuszczają jednak, żeby najtandetniejsza sztuka, najgorsze z lichych piosenek i najwstrętniejsze sentymentalne romanse wyciskały od niemowlęctwa swoje piętno na dziecięcych umysłach. Jeżeli życie uczuciowe młodzieży, wybitnej i przeciętnej, popada w coraz większy zamęt i tchórzostwo, to socjologowie szukają przyczyn tej pożałowania godnej „słabości ludzkiej" w warunkach ekonomicznych lub stosunkach rodzinnych, a nie w rozpierającym się wszędzie wpływie skarlałej sztuki, która zanurza umysł szarego człowieka w płytkim sentymentalizmie, niszczącym wszelkie zarodki prawdziwego uczucia, jakie mogłyby się w nim rozwinąć. Jedynie przypadkowy wyznawca sztuki dostrzega to zniszczenie, jak na przykład Percy Buck, który już trzydzieści lat temu zauważył: „Mam wrażenie, że — przynajmniej w Anglii — ...panuje zupełna obojętność na to, czy uczuciowa strona człowieka w ogóle się rozwija. Trzeba nauczyć się jaknajwcześniej i całkowicie zdławić wszelkie uczucie — oto jedyne przekonanie, jaki Anglik wyznaje w tej sprawie... To, czym są gimnastyka i ruch dla fizycznej strony naszego życia, czym jest religia dla moralności i nauka dla intelektu, tym może być sztuka, i tylko sztuka, dla uczuciowej strony naszej natury". I wreszcie: „Każde planowanie i każdy zarys, to znaczy wszelka konstrukcja jest prezentacją uczucia w kategoriach rozumienia".

Sztuka wpływa nie tyle na usprawnienie, co na jakość życia. Tę jednak przetwarza do głębi. Pod tym względem jest pokrewna religii, która także, przynajmniej w swojej pierwotnej, krzepkiej i spontanicznej fazie określa i rozwija uczucia ludzkie. Kiedy wyobraźnia religijna jest dominującą siłą w społeczeństwie, sztuka właściwie nie da się od niej oddzielić, gdyż wielkie bogactwo uczuć towarzyszy przeżyciu religijnemu. Niezepsute i niewyczerpane umysły walczą radośnie o znalezienie objektywnego wyrazu tych uczuć, a wybiegając poza przyczynę, która dała pierwszy impuls, docierają do najdalszych możliwości zdobytych środków ekspresji. W wieku, w którym sztuka rzekomo służy religii, w istocie religia żywi sztukę. Wszystko, co jest dla ludzi święte, jest natchnieniem twórczości artystycznej.

Kiedy sztuki stają się — jak się to mówi — „wyzwolone", to po prostu oznacza, że już wyczerpały świadomość religijną i sięgają do innych źródeł. Naprawdę nigdy nie były przykute do rytuału ani do moralności ani do świętych mitów, tylko kwitły swobodnie w tych uświęconych dziedzinach tak długo, jak długo duch ludzki się tam skupiał. Gdy tylko religia powszednieje i staje się powierzchowna, sztuka pojawia się gdzieindziej. Dzisiaj Kościół toleruje złe malarstwo, lichą rzeźbę i banalną muzykę w mniemaniu, że landrynkowe posągi Matki Bożej i rzewne melodie są „bliższe ludowi" niż dalekie, wizyjne Madonny, którym wielcy artyści oddali na usługi (i jeszcze oddają) duszę i talent. Te sentymentalne bodźce pobożnych myśli stają się istotnie bliskie ludowi: równie bliskie, jak porcelanowe kotki i haftowane poduszki, a jedyne co je odróżnia od tych świeckich przedmiotów, to ich dosłowne znaczenie. Zwyradniają świadomość religijną, rozwijającą się na ich obraz i podobieństwo, a jeśli nawet ilustrują naukę Kościoła, to obniżają ją do poziomu uczuć świeckich. Zła muzyka, złe rzeźby i złe obrazy są przeciwne religii, gdyż to, co zwyrodniałe, nie może być religijne. Obojętność wobec sztuki jest najbardziej znamienną oznaką upadku wszelkich instytucji; nic nie ujawnia tak wymownie ich zgrzybiałości jak to, że sztuka pod ich patronatem staje się dosłowna i już tylko naśladuje samą siebie.

Susanne K. Langer

Fragment z książki *Feeling and Form (A Theory of Art)*, London 1953. Susanne K. Langer, urodzona w Nowym Jorku córka niemieckich emigrantów, studentka uniwersytetu wiedeńskiego, absolwentka Radcliffe College, uczennica Whiteheada, jest profesorem na University of Washington. Wykłada filozofię od wielu lat. Pierwszą większą pracę opublikowała w roku 1930: *The Practice of Philosophy*. W roku 1937 ukazała się jej książka pt. *Introduction to Symbolic Logic*, w roku 1948 *Philosophy in a New Key*: to dzieło zyskało autorce światowy rozgłos. Jej uwagi

o związku sztuki z religią są tym ciekawsze, że Susanne K. Langer jest — jak się zdaje — od wszelkiej religii daleka. Dziesięć lat temu pisała w pracy *Philosophy in a New Key*, cytując Bertranda Russela: „Nie wierzę, aby «istniał świat który nie jest fizyczny, lub nie mieści się w czasie i przestrzeni»"...

ANONIM

Pierwszy rozdział „Braci Karamazowych" kończy się takim ustępem o śmierci żony Fedora Pawłowicza: „...umarła jakoś znienacka, na poddaszu; jedni twierdzili, że na tyfus, inni, że pono z głodu. Fedor Pawłowicz miał mocno w czubie, gdy dowiedział się o żoninej śmierci. Powiadają, że wybiegł na ulicę i krzyczał, podnosząc ręce do góry: „Panie, pozwól słudze swemu odejść w pokoju" — ale według innej wersji płakał, jak małe dziecko, do takiego stopnia, że aż litość brała, mimo odrazy, którą budził. Bardzo być może, że jedno i drugie jest prawdą, to znaczy: że cieszył się z wolności i płakał po tej, która go uwolniła — wszystko to równocześnie. Na ogół przecie ludzie, nawet najbardziej szubrawi, są naiwniejsi i prostoduszniejsi, niżbyśmy mogli przypuszczać. I my sami również"[1].

Czytelnik, którykolwiek otwarł wielką powieść Dostojewskiego wcale nie wiedząc o sławie jej autora, nie znalazłby w tym krótkim rozdziale prawie nic, coby mogło przykuć jego uwagę, zanim by dotarł do cytowanego ustępu. Dostojewski w tonie małomiasteczkowych plotek szkicuje na początkowych stronicach środowisko Fedora Pawłowicza, jego przykry charakter i dzieje pierwszego małżeństwa. Opowiadanie jest sumaryczne, lecz zarazem dosyć rozszyte i gadatliwe. Styl — raczej chropawy. Wierzymy w to, co nam mówi Dostojewski trochę tak, jakbyśmy wierzyli jakiejś prozaicznej kronice mętnych prowincjonalnych wypadków w starej gazecie. I nagle, czytając tych kilka wierszy, zdajemy sobie sprawę, że mamy do czynienia z twórcą genialnym. A trzeba zauważyć, że Dostojewski przekonuje nas tu o swym geniuszu, robiąc kilka rzeczy, na które nie pozwoliłby sobie prawie żaden współczesny powieściopisarz — powiedzmy od czasów Henry Jamesa. Wciąż udaje, że zapisuje wiadomości z drugiej ręki. Jedni mówią to, drudzy co innego, lecz obie wersje mogą być prawdziwe. I raptem, w przeciwieństwie do współczesnych powieściopisarzy, pozwala sobie na uogólnienie moralne, uogólnienie całkiem nowe i zarazem nadzwyczaj przenikliwe.

[1] Przełożył Aleksander Wat, „Rój", 1928. Zmieniliśmy zgodnie z oryginałem okrzyk F. Pawłowicza, który w przekładzie Wata brzmi: „wyzwolony".

Jesteśmy zaskoczeni, ale widzimy odrazu, że Dostojewski mówi prawdę: „Naogół przecież ludzie, nawet najbardziej szubrawi, są naiwniejsi i prostoduszniejsi, niżbyśmy mogli przypuszczać". I oto końcowe, mistrzowskie uderzenie: Dostojewski nie pozwala nam podziwiać błyskotliwości tej uwagi z bezpiecznej odległości. Wplątuje, angażuje i nas: „I my sami również".

Gdyby kiedyś napisano powszechną historię powieści, godną tego tematu, jednym z jej przełomowych momentów byłaby chwila, reprezentowana w Anglii przez Henry Jamesa — w której powieściopisarz przestaje być wszechwiedzącym narratorem, mającym bezpośredni, osobisty kontakt z czytelnikami. Jeśli w ogóle występuje w powieści narrator, to staje się jedną z postaci powieściowych; przedstawia to, co spostrzegł lub odgadł, lecz sposób tego przedstawienia zmusza czytelnika do wydania sądu o poprawności jego spostrzeżeń i domysłów. Po Henry Jamesie powieść stała się (przynajmniej taki był jej ideał) zamkniętą, samowystarczalną całością. Wydarzenia przedstawiało się jaknajbardziej scenicznie, jaknajbardziej dramatycznie, w taki sposób, by zmusić czytelnika do wydania sądu. Nie miało już być w powieści żadnych pleniących się bujnie dziczek. Refleksje autora, narzucone z zewnątrz na tok fabuły, zaczęto uważać za artystyczną kompromitację... Nie miało już być zabawnych dygresji lub drugoplanowych postaci, które jak wiele drugoplanowych postaci Dickensa wymykają się pisarzowi na boki, kres położono zatłoczonym rozdziałom końcowym, donoszącym co się komu zdarzyło „wiele lat później".

Z różnych względów ta rewolucja okazała się zbawienna. Wprawdzie nie ułatwiła przeciętnie zdolnemu pisarzowi stworzenia prawdziwie dobrej powieści, lecz zato znakomicie utrudniła mu napisanie powieści uderzająco złej. A jednak wielkie powieści rosyjskie zeszłego wieku, które łamią wszystkie Jamesowskie przepisy, powieści Tołstoja i Dostojewskiego, które James nazywał „rozlazłym ciastem", mają przecie jakąś rozległość, jakąś pełnię, dają poczucie prawdziwości życia — samego miąższu, pulsu życia — którego nie dają najlepsze nawet powieści nowej, rygorystycznie selektywnej szkoły. Zwłaszcza w dziełach Dostojewskiego luki, niepewności, relacje jakby wątpliwe lub z drugiej ręki — wszystko to bliższe jest naszym doświadczeniom życiowym niż selektywne, ładowne obrazy Jamesa. Chcąc, by każde słowo implikowało jaknajwięcej, by każda scena wypełniała się znaczeniem po brzegi, James — choć wielki artysta — notorycznie stwarza świat, gdzie każdy tropi najlżejsze odcienie gestu czy słowa wszystkich pozostałych, świat sztuczny, ze swym brakiem luzów i marginesów dla głupoty jakże daleki od „prawdy życia".

Nie można cofać rewolucji i nikt nie będzie polecał przestronnych, pełnych życia rozłogów „Braci Karmazynowych" lub „Wojny i Pokoju" jako wzorów dla młodych, ambitnych twórców. Nie chcemy również, by nasi młodzi pisarze prawili nam kazania, choćby nawet tak wnikliwie, jak Dostojewski. A jednak — gdzież jest sposób, by zaangażować nas równie głęboko jak Dostojewski w sprawy, które ci młodzi przedstawiają? Czy powieść potrafi dać nam znowu to jakieś poczucie pulsu życia, czy odzyska pulsowanie serca? Subtelne dociekania tylu współczesnych powieściopisarzy... jakże często prowadzą nas wkońcu — inteligentnie i kulturalnie — do rozpaczliwego poczucia oschłości wszędzie i we wszystkim, chłodu lub impotencji ludzkich wzruszeń, zupełnej pustki wewnętrznej. Jeśli ta pustka stanowi w naszym społeczeństwie najważniejszą rzecz wartą badania, niechże ją pisarze badają. Lecz piszą dla jednej tylko epoki, nie dla wszystkich czasów. Zdrowo jest czasem wrócić do tych wielkich twórców przeszłości, którzy umieją z ludzkiej skały dobyć zdrój współczucia: „Naogół przecież ludzie, nawet najbardziej szubrawi, są naiwniejsi i prostoduszniejsi, niżbyśmy mogli przypuszczać. I my sami również".

„The Times Literary Supplement", 1. XI. 1957.

JÓZEF MARIAN ŚWIĘCICKI

WIELKA IMPROWIZACJA STANISŁAWA BRZOZOWSKIEGO

I

Niezwykła osobowość Stanisława Brzozowskiego rozszczepia się nam przy bliższej analizie na dwóch różnych ludzi: jeden to socjalista, odbywający później ewolucję ku nacjonalizmowi i ten jest najpowszechniej znany, najsilniej dochodzi do głosu w bogatej spuściźnie, jaką pozostawił po sobie ów przedwcześnie zmarły, genialny polski myśliciel. Drugi natomiast — rzecz dziwna — pominięty milczeniem — to prometeista, parający się po romantycznemu z węzłowymi problemami ludzkiego bytu, wznoszący się w rejony najbardziej podniebnej metafizyki. Niewielką jest spuścizna tego ostatniego, ale gatunkowo jest ona bodajże najcelniejsza, najbardziej ważka. Szczególny paradoks tej twórczości polega tutaj na tym, że jest ona dziełem nie tylko krytyka literackiego, nie tylko filozofa ale i artysty-poety. I właśnie w tym połączeniu Brzozowski wypowiadał się najgłębiej i najśmielej. Można nawet powiedzieć, że wychodził poza samego siebie, poza tę skalę, jaka była dostępna jego świadomemu, dyskursywnemu poznaniu.

Istnieje ogromna różnica pomiędzy jego trzeźwą, niejednokrotnie mimo heroicznej frazeologii, przyziemną w gruncie rzeczy, socjalną dialektyką, a porywami, sięgającymi w niezbadane otchłanie życia duchowego — wzlotami, które w przejmujące wizje ujmowały wielkie idee i przedziwnie oddawały najsubtelniejsze stany psychiczne.

Ta wyjątkowa zdolność wcielania się w style duchowe innych twórców, odgadywania ich w sposób zdumiewająco trafny, najświetniej uwydatniała się właśnie w tych intuicyjnych próbach odszyfrowania cudzej duszy. To też takie poczynania Brzozowskiego, jak poetycką prozą pisane impresje: „Nad grobem Ibsena", „Teodor Dostojewski", rozważania o „Norwidzie", czy niezapomniane „Katarakty" — to utwory, które nie mają chyba równych sobie w naszej

krytyce literackiej, a w dorobku wielkiego pisarza wysuwają się wyraźnie na czoło.

Jeśli w postaci Ibsena Brzozowski trafnie dostrzegł najwybitniejszego reprezentanta laickiego prometeizmu, który w „Budowniczym Solnesie" doszedł do najpełniejszego swego wyrazu, to w Dostojewskim Brzozowski z niemniejszą słusznością dostrzegł czołowego przedstawiciela prometeizmu o zabarwieniu już chrześcijańskim. Twórca „Braci Karamazowych" z śmiałością i z otwartością rzucił na karty swych dzieł najcięższe dla serca ludzkiego zagadnienie cierpienia i zła, konfrontując ich istnienie z tym faktem, który dla rosyjskiego pisarza był równie niewątpliwy: z istnieniem — Wartości Najwyższej — z istnieniem Boga.

To pełne wewnętrznego rozdarcia tragiczne stanowisko Dostojewskiego było całkiem zrozumiałe. Największy filozof chrześcijaństwa, święty Tomasz z Akwinu, nie taił, że właśnie problem cierpienia i zła jest zagadnieniem, które dla duszy ludzkiej stanowi najpoważniejszą trudność w przyjęciu Boga. Odczuwali to bardzo silnie nasi romantycy; ostatnio Marian Zdziechowski przeżywał u nas ten konflikt ze szczególną intensywnością — świadczy o tym jego powstała w okresie międzywojennym tragiczna broszura „O okrucieństwie", zakończona wprawdzie aktem wiary, ale stanowiąca w pewnej mierze ucieczkę od rzeczywistości „oczu i uszu", do rzeczywistości ducha, rzeczywistości serca.

Dostojewski był tym powieściopisarzem, który pierwszy podjął to zagadnienie z taką siłą i jaskrawością; wychwycił styczne cierpienia i zła, z niezmiernie wnikliwą a odważną analizą usiłował unaocznić to, co apostoł nazwał „przestępstwem złego", niepodobnym do wyrozumienia przez człowieka. Moderna podejmie to zagadnienie ze szczególną pasją, nieraz w sposób perwesyjny, z jakimś chorobliwym zamiłowaniem, ale bez żarliwości moralnej rosyjskiego pisarza. Dostojewski jest jej prekursorem, ileż jednak głębszym, szczerszym, rzetelniejszym! Bo Dostojewskiemu obce były owe flirty ze złem, jakie uprawiali piewcy „kwiatów zła", snobowanie się demonizmem i czarną magią (w czym u nas celował Przybyszewski). Zło było dla niego rzeczą straszną, wygrywanie jego podźwięków do wydobycia różnych „dreszczyków" i swoistych efektów estetycznych było jak najdalsze jego naturze. I właśnie to rzetelne, bezpośrednie widzenie Dostojewskiego, przerażający realizm jego spojrzenia nadały postawionemu przezeń problemowi takie znaczenie, że musiał on ciężarem swoim zaważyć na całej nowoczesnej literaturze.

To poczucie zagrożenia jednostkowego bytu przez grzech i zło rozpaczliwym echem rozbrzmiało u nas niezadługo w „Hymnach" Kasprowicza, który — niezbyt zresztą przekonująco — usiłował prze-

zwyciężyć problematykę prometeizmu i ocalić postawę chrześcijańską.

II

Te wielkie perspektywy z przedziwną wnikliwością uchwycił Brzozowski w swym studium o Dostojewskim zaopatrzonym w charakterystyczny podtytuł: „Z mroków duszy rosyjskiej", (Lwów, Nakładem Księgarni H. Altenberga, Drukarnia Uniw. Jagiellońskiego, Kraków 1906). Nie zachwyca nas dzisiał adresat, któremu Brzozowski zadedykował swą rozprawę krytyczną: Stanisław Przybyszewski. Krzywdę uczynił w tym miejscu Brzozowski Dostojewskiemu, zakładając tą dedykacją jakieś powinowactwo dwóch pisarzy i przeoczając, że to, co dla Dostojewskiego było surowym zagadnieniem moralnym, u Przybyszewskiego stawało się nieodpowiedzialnym dekadenckim estetyzowaniem. Ale wiadomo — podobnie jak i inni współcześni — Brzozowski nie umiał się wyzwolić od sugestii Przybyszewskiego i jego ocena „genialnego" jakoby Stacha to chyba najsłabsza strona jego skądinąd wielkiej krytyki.

Punktem wyjścia dla Brzozowskiego staje się zło, które jest tak straszne, że załamuje się wobec niego wiara w istnienie dobra:

Noc mówi tu. Ale dzień jest tym, co słucha, ujmuje w kształt, rytm, miarę. Forma i piękno są z dnia. Noc jednak nie wie nic o dniu i nie wierzy w dzień, a nawet, gdy uwierzyć, zobaczyć dzień jest zmuszona. jeszcze w głębi swej kruszy się wątpieniem: azali dzień ma prawo istnieć. Czy może istnieć światło, gdy ja jestem ciemna? Czy mój wzrok nie schłonął raz na zawsze wszystkiego, co dnia jest i w świetlę żyje? Czy może ostać się dobro? — wobec mej ohydy? Czy może być piękno wobec mej szpetoty?

Zło jest tu również bytem tylko innego rzędu:

Noc jest bezkształt, groza, grzech, brzydota obrażająca.
Jest nocą, bo wszelkie światło lęk gasi.
Jest nocą, bo srom grzechu w jego ohydzie nie ujrzeć, sam sobie oczy wyłupia.

Przypomina nam się tutaj Norwidowska koncepcja: „Bo ciemność nie jest tylko światła brakiem", która również kładzie nacisk na swoistość istnienia zła. W tym wstępnym założeniu są ukryte rozpaczliwe konsekwencje tego rodzaju pojęcia, które sprawią, że problematyka zła i cierpienia stanie się już po trochu problematyką błędnego koła. Mści się tutaj zagubienie augustiańskiej koncepcji, którą tak wspaniale rozbudował później tomizm, że zło nie jest bytem, ale jego brakiem — ujęcie, które raz na zawsze kładzie kres

wszelkim mazdeizmem zalatującym sformułowaniom. Niemniej mamy tu słuszne zrównania dobra z pięknem i ładem, zła z bezładem i bezkształtem, na które pisałby się św. Augustyn, twórca dialogu *De pulchro et apto.*

Człowiek nie może znieść swego widoku, człowiek nie może być wybawiony, tu zaczyna się dla Brzozowskiego tragedia Dostojewskiego. Genialne ujęcie. Trudno zaiste w krótszej formie zamknąć ten zasadniczy szkopuł, z którym borykają się bohaterowie twórcy „Biesów".

Człowiek nie może znieść swego widoku. Głęboko wniknął w tę stronę zagadnienia niepośledni znawca Dostojewskiego, Romano Guardini, kiedy w swych rozważaniach „O Bogu Żywym" zwraca uwagę na to, jak ciężko człowiekowi „wytrzymać ze sobą samym. Czy to nie może doprowadzić do rozpaczy, że to właśnie ja jestem tym, z którym mam do czynienia? I ciągle ja i zawsze tylko ja? Lekarze mówią, że można się rozchorować na samego siebie. Wiele chorób umysłowych ma swoje źródło w tym, że człowiek nie może znieść swej osoby i szuka ucieczki w jakimś zakłamaniu. A często nie ogranicza się to tylko do chorób umysłowych. Także i fizyczne cierpienia pono stąd wynikają, stanowiąc wtedy osobliwy odwet, jaki człowiek bierze sam na sobie za to, że nie umiał przemóc swej wewnętrznej nieprawości. Kto się nie zaślepia wobec samego siebie, kto nie szuka po filistersku wygody w swej własnej marności, ten dobrze zna to cierpienie, choćby nie osiągnęło rozmiarów prawdziwej choroby — a gdzie jest właściwie granica między zdrowiem a chorobą? Zna tę udrękę, tę gorzką bezpłodność, gdy dzień po dniu, rok po roku biegnie i nic się nie zmienia. Tak długo już się trudzę, by zwalczyć przywarę, a ona nie ustępuje! Już zdawało się przez pewien czas, że jest opanowana — aż naraz pojawia się znowu. A czasem wydaje się, że po długich utrapieniach jest — według słów przypowieści — siedem demonów tam, gdzie był jeden na początek".

Ciężko jest znosić własną słabość. Cóż jednak powiedzieć, gdy idzie o człowieka przewrotność, okrucieństwo, o perwersyjne wyrafinowanie, o rozkochanie się w złem. Wszak na ziemi dokonuje się wciąż drugie wcielanie się, będące potworną odwrotnością Bożego Wcielenia — wcielanie się zła [1].

O Chryste! Chryste! człowiek nie może być odkupiony!
Nazbyt jest podły, nazbyt małostkowo ohydny, odrażający!

---

[1] Oczywiście mówiąc o wcielaniu się zła używam tego słowa tylko w analogicznym znaczeniu do tego, jakie ma w chrześcijańskim dogmacie.

O Chryste! Nocy ludzkiej Tyś nie widział. Tyś był Światłość — skąd Ci wiedza mroku?

Dusza mroku ciałem się stała, stała się kającem, w zapamiętaniu rozpaczy rozpłomieniającem się, siebie samego w ohydzie swej wbrew ohydzie kochającem sercem!

O Chryste, Tyś nie mógł znać człowieka!

Oto patrz, gromadka pijanych gwałci niemą, obdartą — wyzutą z człowieczeństwa, zezwierzęciałą idiotkę... Czy gwałciciel Elżbiety Śmierdzącej, czy stary Karamazow może być odkupiony?

Chryste, oczu nie zamykaj! Nie wyciągaj błogosławiących dłoni, nie zdołasz, nie zdołasz...

Patrz, Mikołaj Stawrogin opowiada, jak oszukał i zgwałcił niewinną dziewczynkę — dziecko...

A duszę Świdrygajłowa znasz — duszę pajęczą, chytrą, lubieżną, złą?...

...Zdradzę Ci najgłębszą tajemnicę... Noc kocha swój bezwstyd, kocha swój grzech, swoją ohydę...

Czy myślisz, że wyrzeknie się stary Karamazow swej podłej, mięsożernej duszyczki?...

Patrz, tu Aliosza Karamazow słucha szczebiocącej dziewczynki. O czem mówią? Czy słyszysz?...

A dobrze, nieprawdaż Alioszeńka, dobrze byłoby patrzeć, jak chłopczyka tego męczą, jak kłują go, palą, po kawałeczku krają... patrzeć i jeść kompot, słodziutki kompot z ananasów! A — powiedz, dobrze!

I Aliosza blednie i mówi: „dobrze"

I czuje tak! I to uczucie swoje kocha I wie, że to wstyd, grzech, ohyda, lecz coś jednak w tem kocha tak, że za nic nie zdołałby się tego wyrzec.

III

Mamy tutaj z ogromną siłą podkreślone to rozkochanie się w złem, na które taki nacisk położył w swych powieściach katolicki pisarz Bernanos. Ale skoncentrowanie się zbyt wyłącznie na ludzkiej stronie problematyki zła i cierpienia rozbija tutaj proporcje i sprawia zamieszanie. Nie można bowiem zła rozpatrywać tylko z tego punktu widzenia. Jest dużo prawdy w tym widzeniu okropności zła. Chrześcijaństwo wie dobrze o tym, jak przerażające były dla ludzkości konsekwencje grzechu pierworodnego i nie zamyka oczu na „tajemnicę nieprawości". Ujawnia się ona m. in. w tym, że zły duch usiłuje chwycić reżyserię ludzkiej historii w swoje ręce, inicjując w niej tego rodzaju potworne akty nieprawości, iż zdają

się one wykraczać poza możliwości nawet skażonej ludzkiej natury, (np. obozy koncentracyjne). Ale nie szatanowi oddaje chrześcijaństwo ostatnie słowo. Tajemnica Ogrojca i Golgoty staje zwycięsko przeciwko naporowi zła. Newman w jednym z najgłębszych i najpiękniejszych swoich kazań[2] odmalował wstrząsająco tę niewysłowioną chwilę, w której Boska Świętość Chrystusa zetknęła się z morzem ludzkich zbrodni, gdy Jezus, nosząc nieprawości nasze na Swych barkach stanął jako ofiara przed zagniewanym Ojcem. W niezapomniany sposób odtworzył świątobliwy myśliciel straszliwy widok ludzkich grzechów, walących się na Zbawiciela uosabiającego w tym momencie całą grzeszną ludzkość, obraz, który ma w sobie coś apokaliptycznego. A jednak to, co tak straszliwie ludzkie, blednie tutaj wobec tego, co tak bardzo Boskie. Getsemani i Kalwaria kończą się przecież ostatecznie nie krzyżem, tylko Zmartwychwstaniem, zwycięstwem nad śmiercią i wybawieniem z grzechu.

Bo Chrystus to nie tylko najdoskonalszy człowiek, ale prawdziwy Bóg - Człowiek. O tym właśnie modernistyczna Jego interpretacja nazbyt często była skłonna zapominać. Stąd też Kasprowicz, borykając się w „Hymnach" z tym samym, co Dostojewski problemem oddziela niejako Chrystusa od Boga - Jahwe. Jahwe jest wszechmocny, ale obojętny na tragizm ludzkiej doli, Chrystus pełen najgłębszego współczucia, lecz jakby bezsilny — oto do jakich konsekwencji doprowadziło to przeciwstawienie. Prawdziwy obraz Boga został fatalnie rozszczepiony, nic dziwnego też, że nie ma w tej koncepcji wyjścia z rozpaczliwego kręgu prometeizmu. Trzeba bowiem zrozumieć, że ten sam Bóg, który dopuszcza zło i cierpienie, jest zarazem odkupującym i umierającym za zbawienie ludzi Chrystusem, umierającym, by znaleźć rozwiązanie rzeczy „skrytych od założenia świata" — tajemnicy zła i cierpienia. Trzeba wreszcie pojąć, czym jest Boża łaska i jaką jest jej rola w Odkupieniu i jego zbawczej ekonomii, by uwierzyć, że istnieją siły nieskończenie większe od czarciej nieprawości i od złej woli człowieka. Nie trzeba przy tym przejaskrawiać skażenia ludzkiej natury przez grzech pierworodny, tak jak to czynił *fin de siècle*. To też niektórzy współcześni przedstawiciele katolickiej literatury niepozbawieni związków z moderną (jak Mauriac) będą nawet przy sprawie moralnego odrodzenia kłaść przesadny akcent na działanie łaski, gdyż ich nadmierny pesymizm w stosunku do człowieka tkwi jeszcze korzeniami w tej epoce.

---

[2] „Duchowe cierpienia Pana Naszego w czasie Jego Męki". *Wybór pism kaznodziejskich Newmana*, Poznań 1939, Księgarnia św. Wojciecha.

Idąc szlakiem Dostojewskiego trafnie Brzozowski w hierarchii zła wyróżnia ten pierwiastek, który tamuje człowiekowi powrót do Boga: pychę.

A czyś Ty zmierzył żar wstydu, jakim płonie noc,
gdy jej światłość Twoich oczu przebacza?
My nie chcemy się wstydzić!
Zostaw nam noc i bezwstyd!
Chryste, odejdź! — Chryste, nie patrz!
Potępienia łakniemy, jak ulgi!
Nazbyt nam ciężko z Twoim przebaczeniem.
Nie znałeś człowieka, o Chryste!
Inaczej wiedziałbyś, że nie zniesie wstydu.
Człowiek nie chce być odkupionym!
Słyszysz!

— Pycha każe człowiekowi marzyć o zakochanym w sobie pięknie grzechu i bezwstydu:

Jestem bezwstydne piękno:
O sobie stoję.
Nie trzeba mi wybawienia!
Siebie miłuję!
Jestem!

Od podnóża krzyża zwraca się spojrzenie duszy, ku Apollinowi „nie znającemu grzechu zwycięzcy". Oto koncepcja laickiego, przezwyciężonego prometeizmu. Ale jest ona możliwa tylko wówczas, gdy się przymknie oczy na tragizm rzeczywistości:

Nie wyzywaj mię — boski bezwstydzie!
Straszliwą jest twoja siła, piękno.
Ale co ty wiesz o nocy?
A czy rozumiesz piękno Lizawety Śmierdzącej?
A duszę Śmierdiakowa, czy znasz?
Jest w cieniu, jest w mroku, czołga się.
Czy wiesz, czem byłaby w tryumfie?
Kocham cię, bezwstydne piękno!

— — — — — — —

Wiem, że nie zdołam
Ale kocham cię za pobłysk tej bezrozumnej nadziei, w którą nie wierzę...
Bo ja wiem i ty wiesz, że tak nie będzie...
Że jeno mrok i wstyd.

Nie, Tyś nie znał człowieka, promienny i jasny...
I Tyś nie znał też, Ty, którego nie widzę już, — lecz znów czuję.

(Ty — to znaczy: Chrystusie!).

Ucieczkę przed cierpiącym Chrystusem stanowi nie tylko kraina egotycznego, apollińskiego piękna, ale także i biologizm stający ponad dobrem i złem.

Niech zgaśnie we mnie pamięć
Dobra i zła!...
Niech będzie tylko mrok...
Niech nic nie będzie!
Chcę być, jak trawa,
Chcę być, jak ty,
Głęboki ciemny lesie!
Ciebie nie zbawiał nikt
Krwią swą na krzyżu...
— — — — — —
Wiem Chryste, wiem,
Teraz już zgaśnie
Blask
Twoich oczu.
Tyś zrodził grzech!
Tyś go wywołał...
Nie było, nie było grzechu.
Był tylko słodki szum
Zielonych drzew,
I była matki ziemi
Szeroka pierś.
Nie chcemy odkupienia!
Dla wszystkich szumią drzewa
Dla wszystkich matka ziemia
Spokój swój zna.

Ani apollinizm, ani biologizm nie rozwiązują jednak u Brzozowskiego tragizmu doczesności. Świetnie odczuł on to dogłębne rozdarcie bohaterów Dostojewskiego pomiędzy złem a dobrem, z których każde przyciąga ich do siebie z magnetyczną siłą.

Bo dusza ludzka, nawet najgorsza, jest wewnętrznie rozdwojona, czuje jeszcze szczególny pociąg i do Chrystusa... *Odchodzisz, Chryste* — woła noc —

I znów zostanę sama,
Ja noc, ja mrok, ja groza.
Lecz jeszcze widzę, Chryste,

Twej szaty z gwiazd,
poświatę
I jeszcze płacze
Dziecina we mnie!
Już dojdę, dojdę, Chryste!
Dałeś mi świeżość łez,
W kamiennej piersi mroku!
Już dojdę i zwyciężę.

Odżywa kasprowiczowska wizja „Głowy uwieńczonej cierniową koroną". Jak Thompsonowski „Gończy Chart Niebios" bezustannie ściga uciekającego przed nim człowieka, choć ten się broni przed Bożym pościgiem.

Wciąż kędyś gna
Straszliwy Boga wzrok;
Na mękę patrzy cichy,
Grzechem się nie przeraża,
Na duszę kładzie dłonie
I kędyś gna i woła...

Ale ta fascynacja dobrem nie trwa długo. Dusza na przekór własnemu sercu odrzuca to wezwanie.

Nie dojdę, nie chcę Chryste...
Zbyt długa, krwawa, droga,
Zbyt głośno syczy
Wężowy grzechów splot...
Niechaj zagasną słońca tych strasznych oczu,
Co tyle krwi widziały
I tyle grzechu...
A jednak patrzą wciąż,
Przebaczające...

W mrokach budzi się samouwielbienie. Nawet tęsknota za światłem okazuje się tylko jedną formą egoizmu więcej:

Bo światłem będę ja,
Ja mrok, ja noc!
I wtedy ja wyrzekę:
Jestem!
I sobą będę,
W sobie się rozmiłuję
Pięknem się swem upoję,
Upoję się miłością,
I spalę się pięknością!

Chwila narodzin łaski zostaje zmarnowana. Powtarza się historia Kasprowiczowego Judasza z „Hymnów". *Lecz gaśnie już poblask Twych stóp* — woła noc —

Już jestem sama!
I twe łagodne słońca
Przebaczających oczu!
Spalają znowu mnie!

Bo dusza nie może się oderwać od swoich grzechów:

Me grzechy są, jak dzieci,
Trzepią rączkami.
Im jestem matka
I matki sercem
Ciebie zapytam
O liczbę i o miarę.

Ja noc —
Grzech porodziłam,
Grzech ukochałam,
Grzech wypieściłam.

IV

Nie ulega wątpliwości, że jest to modernistyczna trawestacja Dostojewskiego, że Kasprowiczowskie echa są w tej interpretacji bardzo silne, że czuć tu wpływ Baudelaire'a, że słychać tu nawet pogłosy przybyszewszczyzny. Fatalizm zła, z którego kręgu nie może się wyrwać dusza ludzka lgnąca wprawdzie do Chrystusa, ale tak łatwo idąca za parodiującym Chrystusa szatanem — to koncepcja dobrze nam znana z Kasprowicza „Na wzgórzu śmierci." Ale Kasprowicz w przeciwieństwie do dekadentyzmu epoki snobującego się problematyką zła i cierpienia, odczuwał tragizm takiego stanowiska i właśnie zrozumienie tej postawy — przy wszystkich ogromnych różnicach — pozwala na zbliżenie go do wielkiego twórcy „Braci Karamazowych". A tego właśnie nie można powiedzieć o Przybyszewskim.

Oddając kongenialnie tragizm zła i cierpienia w twórczości Dostojewskiego, nasz myśliciel wychodzi jednak poza jej ramy. Dostrzega i obnaża wewnętrzne sprzeczności giganta rosyjskiej powieści. Choć tak wrażliwy na niedolę i ucisk człowieka był on jednak — uwydatnił to silnie w monografii o Dostojewskim Mackiewicz — adoratorem białego cara, prawosławia — stanowisko

dla Brzozowskiego wręcz nie do zniesienia. Bardzo to polski jego rys, że szczególną zgrozą napełniała go ta straszliwa symbioza, w jaką z chrześcijaństwem usiłował wejść despotyzm caryzmu, który podporządkował sobie jako posłuszne narzędzie prawosławie i godził beztrosko swoje okrucieństwa z kultem Chrystusa: przerażało go to, że bierna dusza tłumu, popadając w jakiś wschodni fatalizm, przyjmowała to martyrologium jako wolę Bożą.

Ten moskiewski Bóg zaświatów zdaje się nie mieć względu na straszliwą katorgę męczonego człowieka:

Straszliwy jesteś Chryste!
Ze złotych ram
Patrzyłeś dziwny, cichy,
Na rzezie, krew.

— — — — —

Tyś patrzył!
A w Twoich cerkwiach
Bito we wszystkie dzwony,
Kiedy stygnące oczy,
Na pal zatkniętych głów,
Szukały Ciebie
W bladych niebiosach.
Wiły się kruków chmary,
I bito w dzwony.
I z złotych ram
Patrzyłeś cichy
W opary krwi.

Mrocznieje twarz Chrystusa.

Ty przeraźliwy,
Nie dbasz o mękę...
Na próżno błagać Ciebie
Ty widzisz poza śmierć
Poza szarugę krwi!
Ty widzisz poza grób
I cicho śmiejesz się...

Nie zbawisz, Chryste, nie zbawisz
Straszliwsza
Nad okrucieństwo
Jest Twoja litość.
Ty patrzysz poza grób...

Jednym uśmiechem
Ogarniasz
Groźnego, gdy w proch się gnie
I krwawych ciał
Dla kruków rzucone stosy.
W krew patrzy
Z dziwnym uśmiechem,
Straszliwy Bóg rosyjski!

Problem cierpienia jest tu dlatego taki straszliwy, że jest ono pojmowane jako coś, w czym Bóg nie ma najmniejszego udziału. Człowiek cierpi całkowicie sam, bardziej sam niż Chrystus na Krzyżu, opuszczony przez Swego Ojca, cierpi z rozpaczą. Nie tak cierpieli „szaleńcy Boży"! Brzozowski bystrze dostrzegał tutaj jaskrawy błąd Dostojewskiego, który w „Braciach Karamazowych" całkowite poddanie przez cerkiew etyki społecznej i państwowej caratowi pojął jako najwyższą rzekomo formę wolności i uduchowienia religii. Wobec tej carsko-prawosławnej inkarnacji Chrystusa budzi się protest Brzozowskiego — rewolucjonisty.

A przecieżbyś ty, ziemio!
Schłonęła cerkwie,
Gdzie biją dzwony,
Gdy twojego ludu
Krew ciebie broczy!
A przecieżbyście lasy
Drzewa nie dały
Na krzyż okrutny,
Na którym kona,
Krwią się oblewa
Rosyjski naród!

Jawi się przed oczyma jego wizja rewolucjonistów wołających:

Koniec ruskiej nocy!
W ręce latarnie!
Światło rozpalić!
By nie ginął tak nędznie i marnie
Po przez wieki umęczony lud!
Stanie życie jasne i czyste
Upajają się młodzieńcze dusze
Rozpalają się serca ogniste!

Ale w tym ujęciu rewolucyjny apoteozowany prometeizm zwęża się już tylko do walki z cierpiętnictwem, którego programem jest:

Co żyje, — wszystko dla krzyża!
Cały człowiek niechaj broczy krwią!
Nie ma szczęścia i nie ma niedoli,
Nie ma cnoty, ni grzechu, ni zła,
Jeno krzyż!

Krzyża szukają
Bólu szukają i męki
Garnące się dziecinne rączki...
Na krzyż to, wszystko na krzyż!

Przypomina się tutaj kampania, jaką w „Wyzwoleniu" prowadził współcześnie Wyspiański z cierpiętnictwem narodowym: „Krzyż przeklnę, Chrystusa godło, co męką naród uwiodło". To też wpływy nawet czysto formalne Wyspiańskiego odbiły się na poemacie Brzozowskiego.

Akcent pada teraz u poety na to, że cierpiętnictwo to wschodnia postawa, przeciwstawna zachodniej.

Noc jest dawniejsza,
Niźli dzień przybłęda,
I pierwej, niźli myśl,
Było cierpienie.

Wy, ludzie słońca,
Ludzie zachodu,
Nie zrozumiecie
Ciemnej mądrości,
Której poucza
Ślepe cierpienie.
Nie dla człowieka,
Nie dla pokoleń
Bóg naród stworzył!

— Oto jest zasadniczy program cierpiętnictwa.

Dlaczego więc został stworzony, do jakich celów powołany naród rosyjski?

Ustanowiłeś naród, — stróża krzyża,
Pomyślałeś naród stróża mąk!
Rosyjski Chryste!

Biją we wszystkie dzwony,
Kiedy we krwi kona
Narodów serce!

Ciebie widziałem,
Tyś Suworowa żołnierzom
Błogosławił
W dzień sądu, dzień Pragi!

Strażnikiem krzyża
Stróżem Swojej męki
Uczyniłeś duszę przyziemną,
Duszę bezgwiezdną lesistą.
Jej nie przerazi jęk
We krwi tonących miast.

Bo trzeba, aby ziemia jęczała,
Aby płakała krwią...
Pomyślałeś lud, — rozdawcę krzyżów.
Stanął mocny przed wiekami ślub!

Ślubowała ci ta matka ziemia,
Ślubowała ci bezgwiezdna dusza,
Że w Twoją drogę,
Krwią Twą znaczoną
Powiedzie świat

Taką mesjanistyczną ideą kończy się problematyka Dostojewskiego, a raczej problematyka rosyjskiej duszy w oświetleniu Brzozowskiego. Kończy się wydźwiękiem przygnębiającym, by nie rzec rozpaczliwym:

W ciemną noc,
Bez gwiazd
W śniegu, wśród zamieci,
Brniesz zgarbiona
Duszo-niewolnico
Przedwiecznych ślubów.
Tam daleko płonie
Światło Twej prawdy...

Duszo przyziemna,
Duszo bezgwiezdna,
Dajże Ci Boże
Długi spoczynek
Cichą mogiłę
Wśród śnieżnych pól.

Śmierć staje się tutaj wyzwoleniem, ale nie jest ona wcale oczekiwana z radością. Nie słyszymy bowiem nic, co znajduje się poza jej bramami.

V

Obdarzając Chrystusa w tej interpretacji wschodniej współodpowiedzialnością za istnienie zła we wszechświecie, Brzozowski przełamywał schemat Kasprowicza, którego „głowa uwieńczona cierniową koroną", spoglądająca przesmutnymi oczami na błąkającą się i rozdartą wewnętrznie duszą ludzką, była ofiarą cierpienia, nie sprawcą. Wprawdzie sama postać Ukrzyżowanego, bolesnym wzrokiem wdrążającego się w serca ludzkie, została przez krytyka przejęta, ale podłożona pod nią treść ideowa jest całkiem inna. To też teraz prometeizm Brzozowskiego będzie czuł się uprawniony wystąpić z pretensjami do samego Zbawiciela, jako rzekomo odpowiedzialnego za porządek świata. W tym ujęciu sugeruje się chrześcijaństwu, że cierpiętnictwo stanowi jego istotę. Kasprowiczowskie: „Bądź pozdrowione cierpienie, bo z ciebie rodzi się miłość", zostało tutaj strawestowane w ten sposób, że każde cierpienie, skądkolwiek ono przychodzi, należy biernie przyjąć jako doświadczenie Boże [3], nawet gdyby było ono wynikiem najpotworniejszej tyranii. Heroizmem, zrozumiałym tylko u wyjątkowej jednostki, zostało tutaj w całkiem angelicznym już duchu obarczone całe społeczeństwo. Brzozowski nie dojrzał, że tak pojęte cierpiętnictwo — znamieny rys prawosławnego chrześcijaństwa — nie dotyczy katolicyzmu i w tym duchu będzie go jeszcze stylizować w pierwszych partiach „Legendy Młodej Polski", schodząc się w owym punkcie najwyraźniej z Nietzschem, który traktował chrześcijaństwo jako wyraz psychiki niewolniczej. Oczywiście tego rodzaju podejście wykazywało w samym swym korzeniu błąd, który był przyczyną całego nieporozumienia: identyfikowało najniesłuszniej cierpienie z bezwzględną moralną wartością. To prawda, że „bez cierpienia nie żyje się w miłości", jak to ze wspaniałą jędrnością określił Tomasz à Kempis, ale stąd przecie nie wynika wcale, żeby cierpienie samo przez się posiadało znaczenie, żeby było czymś więcej, jak środkiem do celu. Nie na cierpieniu bowiem, ale na miłości spoczywa gmach autentycznego chrześcijaństwa, dlatego nie o to idzie w życiu prawdziwego chrześcijanina, czy będzie ono nieustannym cierpieniem, tylko o to, czy będzie natchnione ciągłą miłością. Przesunięcie tych

---

[3] Koncepcja podobna do tej, jaką reprezentuje Popiel, Król Duch Słowackiego, torturujący swój naród, ażeby Polska stała się „na ból skała". Ale u Słowackiego Król Duch doświadcza tylko jeden naród i stanowi formę rozwoju ducha dawno już przezwyciężoną, anachronistyczną. Poeta przy tym nie obarczył odpowiedzialnością za tę monstrualną postawę Chrystusa. Przeciwnie: jedynym winowajcą — choć mowa tu raczej o tragicznej winie — jest Popiel i on też za swój czyn odpokutuje.

[4] Taką właśnie postawę jeszcze dziś sugeruje się katolicyzmowi jako jego rzekomo istotną cechę. Patrz, choćby *Stare i Nowe* L. Rudnickiego.

stanowisk musi oczywiście doprowadzić do absurdu i z takim to wyimaginowanym, koszmarnym majakiem zmagał się w swym utworze Brzozowski.

Cierpiętniczy rosyjski Chrystus rysuje mu się niekiedy na kształt chciwego krwiopijcy:

O krwi Ty myślisz, o krwi.
Myślisz, czy wiernie
Dźwiga krzyżowe brzemię
Rosyjski lud.

Czy Ci nie skąpi krwi
Twych rabów plemię?
O krwi ty myślisz, o krwi!

— — — —

Ty wiesz:
Ta jest tylko miłość,
Co cierpi
I jedno uwielbienie tylko
Znasz:
Rozdarte serce,
Krwawiący ból.

Doprowadzona do szczytu ideologia cierpiętnictwa przybiera wręcz sadystyczne zabarwienie:

O ruskie plemię
Na wielkie dzieło
Chowa Cię Bóg.
Gnij szyję,
Serce swe codzień krwaw.
Miłą jest Bogu Twa straszliwa męka.

Grzeszy, kto myśli o szczęściu:

Ty patrzysz w opar krwi.
Kto krwi Ci swojej poskąpi!
Ach jedno jest tylko szczęście
Ból nieznany stworzyć!
Jedna jest tylko rozkosz —
Cierpienie nowe porodzić!
I rosnąć, rosnąć bez końca.
W zdolność cierpienia!

Ale cierpienie tak pojęte, uznane za cel najwyższy, ma w sobie coś samobójczego: godzi w samą istotę bytu — zbliża się do

nicości. Tę nieuchronną konsekwencję dojrzało bystre oko Brzozowskiego:

Serce, gdy zamiera,
Gdy szałem zdjęte
Nicości łaknie,
Cześć Ci oddaje.

Rezultatem tego nastawienia będzie sekciarskie, manichejskie ujęcie chrystianizmu. Wiedzie ono ostatecznie do rezygnacji tak ze zmartwychwstania, jak i ze wszystkich w ogóle wartości:

Noc ślepa, głucha
Wieczna niepamięć
Schłonie wszystko.
W jednym porówna grobie
Co było i co nie było.

I będzie cisza
Wiecznej nicości.

Ale nie tylko cierpiętnictwo, lecz sam fakt cierpienia wywołuje tutaj, uprzedzając problematykę Camusowej „Dżumy" prometejskie zarzuty. Zwycięskiemu Chrystusowi, przyrzekającemu raj, zwiastującemu triumf i szczęście, przeciwstawiają się znaki zapytania, wyjęte z najbardziej wstrząsających powieści Dostojewskiego. Naprzód wysuwa Brzozowski tragedię Iliuszy z „Braci Karamazowych" i Marmeladowa ze „Zbrodni i Kary"

Posłuchaj! Dziecka łzę,
Wśród ciemnej nocy wylaną,
Przed tron Twój wyniosę,
Nią błysnę
I zgaśnie, Wielki Boże
Twa chwała!
Daj odkupienie!
Daj odwet!

Przy cierpieniach dzieci wchodzimy w kategorię najtrudniejszą, najbardziej tajemniczą, najcięższą do zniesienia. Wkraczamy w dziedzinę cierpienia niezawinionego. Dostojewski, jak nikt przed nim, zanalizował jego okropność. Brzozowski na tę stronę zagadnienia cierpienia był silnie uczulony: motyw ten odezwie się również w jego powieści, w „Płomieniach", niestety strywializowany, pozbawiony tych tragicznych perspektyw, jakie ma u Dostojewskiego.

Obok cierpienia dzieci, jako najboleśniejszy rodzaj przyłącza się cierpienie, sięgające w dziedzinę wartościowania o na wskróś personalistycznym charakterze. Uosobieniem jego staje się Zosia, tragiczna prostytutka ze „Zbrodni i Kary". Dialektyka przesuwa się na głębszą płaszczyznę. Noc, która była dotąd tylko symbolem miłości własnej, przemawia teraz językiem ludzkiej krzywdy, za którą prometeizm obok stworzenia czyni odpowiedzialnym i Stwórcę:

Tyś Chryste cierpiał!
Lecz Ty mi swojej nie ukazuj krwi,
Nie wspominaj hańby policzków,
Boś Ty był
W pierwszym dniu stworzenia!
Boś Ty był,
Gdy człowieka myślił
Stwórca Bóg!
Odpowiedz, czyś naprawdę wiedział,
Coś tworzył

. . . .

Czyś Ty znał to wszystko, to wszystko:
Każdą łzę, każdy wstyd
Każdy ból?

I pomimo to zapragnął i chciał
By wszystko to było?
Proch jestem,
Nie znam Cię, Boże!
Lecz w mojej prochu myśli
W mem ludzkiem sercu
Napróżno szukam
Imienia.
Które zamilczyć mi każe
W tej chwili
Gdy stanę przed Twoim tronem,
I możesz strzaskać mnie
Gromem swych oczu,
Piorunem myśli
Spalić mnie.
Lecz mimo to
Zbledniesz,
Gdy Ci przypomnę
Coś stworzył,
Gdyś myślił człowieka.

I nie wiem, nie wiem, Boże,
Czy znajdę siłę
Wielbienia Ciebie
Sercem, co pamięta.
Ja noc mam matki pamięć.
Zbudziłeś matki serce
W kamiennej piersi mroku.

VI

Oto — obok „Hymnów" Kasprowicza — druga Wielka Improwizacja polskiego modernizmu. Problematyka prometeizmu tak znamienna dla tych czasów dopiero w tym poemacie Brzozowskiego doszła do pełnego rozwinięcia. Nie jest ona zacieśniona jak mickiewiczowska w granicach polskiej sprawy. Jest w utworze Brzozowskiego coś z rozpaczliwego szamotania się Popielowej duszy, wyzywającej Boga z pełną świadomością straszliwych następstw takiego wyzwania — postawa spokrewniona ze stanowiskiem Kasprowicza. Cechuje ją ten sam uniwersalizm protemeteizmu, to samo dochodzące do rozpaczy rozdarcie. Brzozowski jednak poszedł dalej i sięgnął głębiej w problematykę prometeizmu niż Kasprowicz. Rzeczy niedopowiedziane znalazły u niego (dzięki oczywiście oparciu się o Dostojewskiego) swój ostateczny kształt, swój skończony wyraz. Kasprowicz jest przygnieciony ogólnoludzkim poczuciem grzechu, niemożnością przezwyciężenia jego fatalizmu. U Brzozowskiego punkt ciężkości znajduje się niżej: koncentruje się w zapytaniu: dlaczego Bóg stworzył świat, na którym grasuje cierpienie i zło?

Mickiewicz przezwyciężył narodowy prometeizm mesjanizmem, Kasprowicz ogólnoludzki prometeizm swoiście pojętym franciszkanizmem. Słowacki w „Królu Duchu" kazał Popielowi ugiąć się przed sprawiedliwością Bożego ładu. Tak więc prometeizm polskiego romantyzmu i Kasprowicza jest prometeizmem ostatecznie przezwyciężonym przez chrześcijaństwo. Tymczasem Brzozowski stanowi tutaj przerażający wyjątek. Widzi potworne następstwa świata bez Boga, odczuwa straszliwą mękę takiego stanowiska, a jednak w „Dostojewskim" nie potrafił się uporać z pokusą rozpaczliwego pesymizmu. Wprawdzie dołączona do poematu modlitwa, którą wypowiada „Towiański u stóp krzyża w jakiejś przedzgonnej godzinie", pokazuje nam, że widział możliwości innej — wręcz przeciwstawnej prometeizmowi — postawy fideistycznej, która wbrew nadziei, wbrew „widzeniu oczu" i „słyszeniu uszu" — ufa. Ale jest to stanowisko, które musimy jedynie na wiarę przyjąć, bo klucza

do niego nam Brzozowski nie pokazał. Snać było ono dla niego tylko jedną z alternatyw i to jeszcze — dalej o tym wspomnę — wcale nie zaaprobowaną. Zajmując pozycję nieprzejednanego prometeizmu Brzozowski popadł w kolizję z postawą Dostojewskiego. Wszak dla pisarza rosyjskiego Golgota była największą i zwycięską repliką na wszystkie bogoburcze zarzuty.

Problem zła i cierpienia staje się dla Brzozowskiego tak straszny, że wobec jego zaistnienia chciałby zakwestionować samą podstawę bytu, przynajmniej rozumnego bytu. Bóg świadomie stwarzający taki jak ten świat, to już dla niego wewnętrzna sprzeczność.

A chybażeś Ty, Boże
Był, jako ja,
Ciemny i ślepy..

Chrystus staje się u Brzozowskiego tylko jednym z przedstawicieli ludzi cierpiących:

Chrystus był?
Umarł na krzyżu?
Tylu innych ludzi umiera,
Ziemi nie wstrzyma to w biegu ,
Żaden głos się nie zbudzi
W milczeniu
Gwiazd i słońc.
Nie było, nie było Boga
Nie zstępował on nigdy na świat...

Ach więc on wierzył, że i Bogiem był
Kiedy myślił
Stworzenia dzieło,
A przecież umarł na krzyżu.
A teraz gwar i muzyka,
Pijane, głupie, złe twarze;
Porodziły was wszystkich mokradła!
Opętała wam duszę zła mgła.

Ale jeśli nie ma Chrystusa, to wtedy jest panowanie samowoli i gwałtu — oto nieunikniona konsekwencja. Pozostaje tylko anarchia modernistycznego nadczłowieka.

Nic niema! Jeno mokradła.
I moja wszechwładna wola!
Miasto wam z mgły tu wywiodę,
Żyć rozkażę.

— — — — —

Nie było Chrystusa!
Krzyż zrąbałem,
Mym miedzianym koniem
Wyrównałem po nim pamięć, grób.
Posąg stawiam Wenery, Bachusa
Krzyż zrąbałem
Stratowałem grób!
Posąg stawiam,
Na kolana, raby!
Co rozkaże, to będziecie czcić!

Raz jeszcze po ratunek zwraca się dusza do piękna:

Weź duszę,
Ulecz mnie, piękno!
Niechże raz w słońcu
I ja odetchnę!

A jednak piękno nie może zaspokoić tęsknoty za Chrystusem:

Za kim płaczesz,
Kogo wołasz, lesie?
Swym żałosnym
Kogo wołasz szumem?
Kogo wspominasz?
Po kim wzdychasz,
Matko?

On w twoim mroku
Krzyż zatknął;
On swoim wzrokiem
Przebaczających oczu
Noc zmącił,
Zmącił ciszę nocy.

Ale cóż z tego, temu Chrystusowi (znowu w duchu bizantyńskim pojętemu), nie można darować jego biernego wobec zła stanowiska. Więc wraca beznadzieja. W takim nastroju ducha śmierć zdaje się być upragnionym wyzwoleniem. Jednak i po śmierci istnieje obawa, którą żywił Hamlet, że człowieka mogą trapić jeszcze „złe sny". Tak więc doszliśmy już tu do ostatecznego kresu. Świat w oderwaniu od Boga i od Chrystusa stał się jakimś potwornym koszmarem, od którego znikąd nie ma wybawienia. Byt nie tylko stracił transcendentalną cechę dobra, ale całkiem wyraźnie objawia się jako zły, jako okrutny, czyniący sobie złośliwą igraszkę z ludzkiej niedoli Tak straszna walka wyczerpuje i w końcu dusza dochodzi do zupełnego zobojętnienia.

Dusza chora, któż mnie uleczy,
Któż uleczy duszę znużoną!
Nic już nie wiem:
Wszystko mi jedno,
Był li Chrystus,
Czyli też nie był.

VII

Antytezą tego pełnego zwątpień i szamotań prometeizmu jest wzmiankowana już przez nas, zamykająca ten wstrząsający poemat modlitwa Towiańskiego. I tutaj cierpienie staje się osią wewnętrznego napięcia, i tutaj mamy powiązaną problematykę prometeizmu z problematyką narodową. Podobieństwo zewnętrznej sytuacji jest uderzające. Oglądamy jednostkę zjednoczoną z narodem stojącą wobec niezmierzonego cierpienia dopuszczonego przez Boga na jej umiłowanie. Ale w obliczu tego doświadczenia jakże inną jest postawa Towiańskiego. Jest ufnością na przekór wszystkiemu — typowe *contra spem spero* — bez względu na to, jakim okrutnym próbom Bóg chciałby poddać człowieka; ufnością Abrahama ofiarującego Bogu Izaaka:

Dzięki Ci, Chryste, żeś mi tak zawierzył
I żyć rozkazał
Bez żadnego znaku,
Żeś słowa kazał siać w kamienną ciszę,
Szyderstwa zbierać,
Głuchą obojętność!

I nic to, że prorok spotka się z całkowitym niedowierzaniem

Świat całym swym biegiem
Przeczy mojej wierze,
Szydziły gwiazdy,

— on gotów jest na stokroć więcej. Nawet, co już jest zupełnym paradoksem, na utratę miłości — ściślej należałoby powiedzieć: uczucia miłości.

Spraw niech mi odjęty zostanie
Płomień krzepiącej miłości!
Niech serce moje będzie obojętne
Niech się prochem stanie!
Spalonym i spiekłym!

A ja w spiekocie serca będę wierzyć...
Pan światów niepojęty!
Co taką ufność położył w nędzarzu,
Że nie poskąpił mu
Żadnej goryczy,
Że nie dał mu widzieć,
Jak prawda się krzewi,
Że mu rozkazał
W fałsz patrzeć bez końca,
W fałsz w sobie ufny,
W fałsz rozumem silny!

On i tak dziękuje Bogu za to, że mu

...dał szczęście
Być, jako ten kamień,
Co pośród milczenia
Świadectwo daje prawdzie!

Nawet to go nie przeraża, że Bóg

Polskę ukochaną
Kamiennej Nioby
Uposażył losem,
By Cię wielbiła
Skamieniałem sercem!
By Ci świadectwo
Dała wiarą głazu!

Więc choć na ziemi nie ma ani piędzi, któraby jego „nie przeczyła wierze" idzie posłuszny wezwaniu Bożemu, dźwigając na swych barkach całe martyrologium narodu.

Dzięki Ci Panie, żeś mi tak zawierzył
Tyś narodowi memu
Odjął ziemię,
Tyś mu pożałował
Nawet źdźbła prochu,
I kazał mu wierzyć
Że on wśród nicości
Na wieki żyje!
Dzięki Ci Chryste, żeś mi tak zawierzył
I ponad wszystkie mój ukochał naród!

Cóż z tego, że naród ten przechodzi teraz straszliwe katusze? Towiański nie zamyka na nie oczu.

Ja Mikołaja
Kibitki widziałem,
Widziałem, jak wlekli
Dziatwę nieletnią
W zaspy śnieżne Rosyi,
Słyszałem jęki
Mordowanych mniszek,
Rzężenie ludu słyszałem, gdy kona,

On gotów na jeszcze więcej, bo cierpienie jest miarą Bożej miłości, Bożego wybraństwa.

Naród mój widzę,
W Twojej żyje chwale
O każ mi patrzeć
W wieczności konania;
Uczyń mi obecnym
To całe piekło,
W którem polska dusza
Ma jeszcze płonąć!
Ja wielbić Cię będę.
Dzięki Ci Panie, żeś mi tak zawierzył
I taką ufność położył w Swym słudze
Naród mój. żyje!
Jak wielbić Cię Panie,
Żeś go ukochał nad inne narody!

W takiej to, pogłębionej przez ascezę chrześcijańską formie mesjanizm zaatakowany w „Wyzwoleniu" przez Wyspiańskiego staje się tu odpowiedzią na trudności narodowego prometeizmu.

Czy jest to aprobata katolickiego, ufającego Bogu cierpienia? Możnaby mniemać, że tak, gdybyśmy mieli prawo do twórczości z tego okresu Brzozowskiego stosować kryteria myśli katolickiej. Ale tak na pewno nie jest. Brzozowski wówczas walczył nie tylko z cierpiętnictwem, ale przeciwstawiał się i koncepcji pojętego w duchu katolickim cierpienia. Nie uświadamiał sobie wówczas tej istotnej różnicy, jaka zachodzi pomiędzy przyjęciem cierpienia wtedy, kiedy jest już nieuniknione, względnie kiedy okazuje się pożądanym środkiem do realizacji wyższych celów, a postawą, która cierpienie samo w sobie czyni wartością, a każdy jego przejaw bez względu na okoliczności czyni rzekomą Wolą Bożą. Pierwsze stanowisko reprezentuje katolicka asceza, drugiemu hołdują niektóre wschodnie doktryny — zwłaszcza uwydatnia się ono w prawosławnych sektach.

I diatego sądzę, że Brzozowski umieścił modlitwę Towiańskiego nie dla apotezy koncepcji katolickiej, ale ze zgoła innych powodów, tym więcej, że ta idea narodowego cierpienia jest i tu zabarwiona silnie romantycznym mesjanizmem, którego bez naciągania nie podobna poczytywać za prostą konsekwencję ewangelicznej nauki. Może chciał pokazać te uderzające styczne pomiędzy biernością mesjanizmu rosyjskiego i mesjanizmu romantycznego, którego szczytowe osiągnięcie uosobił w Towiańskim. Brzozowski nie wdaje się w historyczną stronę zagadnienia, które było dyskutowane żywo w okresie dwudziestolecia: czy Towiański był carskim agentem, czy też nie; podchodzi do niego od strony psychologicznej: traktuje Towiańskiego jako umysłowość w gruncie rzeczy wschodnią, egzaltującą się cierpiętnictwem.

VIII

Nie darmo dał Brzozowski swemu poematowi o „Teodorze Dostojewskim" podtytuł „Z mroków duszy rosyjskiej". Jest to bowiem coś więcej niż próba uchwycenia samego rdzenia twórczości genialnego rosyjskiego pisarza. Brzozowski stworzył całą domyślną twórczości Dostojewskiego nadbudowę, która zapewne w dziełach rosyjskiego pisarza nie ma dostatecznego dokumentarnego pokrycia, ale tkwi w niej potencjalnie jako nie dopowiedziany wniosek. Jest to dowodem genialnej intuicji Brzozowskiego, przedziwnie odcyfrowującego znamienne cechy stylowe dzieł literackich, że związał tak silnie Dostojewskiego z psychiką wschodnią i że tak znakomicie wydobył jej łączność z caratem i prawosławiem.

Czy słusznie? Nie mam co do tego wątpliwości, a powiedziałem już, że ostatnia monografia o Dostojewskim pióra Mackiewicza, choć nie sięga w jądro tych zagadnień i powierzchownie tylko potrąca o jego problematykę ideologiczną, w niejednym przyświadczałaby tej tezie. Zrozumieć te powiązania i wydobyć je z taką wyrazistością, to było nie byle jakie osiągnięcie. Pokazuje się to szczególnie dobitnie, kiedy się zestawi studium Brzozowskiego z głośną i niewątpliwie świetną pracą o Dostojewskim wielkiego katolickiego myśliciela współczesności, Romana Guardiniego, wydaną pod koniec epoki międzywojennej. Taka konfrontacja uwidacznia w moim przekonaniu jak mało znakomity pisarz niemiecki rozumiał szczególną cywilizacyjną odrębność Dostojewskiego, jak zbyt łatwo rzucał mosty pomiędzy jego twórczością a katolicką ideologią, nie doceniając prawosławnej atmosfery jego twórczości. Nie podobna mi tutaj uzasadnić tę tezę, pozostaje ona do sprawdzenia, ale stawiam ją bez obawy wielkiego ryzyka.

Oczywiście, nie da się zaprzeczyć, że Brzozowski niekiedy wychodził poza Dostojewskiego, że echa moderny — jak to już wskazywałem — brzmiały niekiedy w jego interpretacji, że zbyt silnie chyba połączył Dostojewskiego z cierpiętniczym sekciarstwem pewnych odłamów prawosławia. Można powiedzieć, że rzucił mu przed oczy konsekwencje, o których Dostojewski nie myślał, czy nie chciał myśleć. Jeżeli więc pisarz rosyjski apoteozował carat, Brzozowski zaraz z nieubłaganą logiką podejmował dialektykę tego założenia: chrystianizm na usługach despotyzmu — koncepcja Chrystusa bizantyńskiego — cierpiętnictwo jako cnota najwyższa: stąd już tylko krok do uwielbiania biernego męczeństwa niewolniczego tłumu.

Brzozowski wykazał istotną wewnętrzną sprzeczność Dostojewskiego, który z jednej strony był wielkim humanitarystą, wczuwającym się jak bodaj nikt przed nim w literaturze w otchłań ludzkiego cierpienia, z drugiej natomiast aprobował system, który z samej swej natury musiał wieść do potwornej nieludzkości.

Taka bizantyńska interpretacja postaci Chrystusa nie mogła, rzecz jasna, przezwyciężyć straszliwego problemu istnienia zła i cierpienia. Bo ten problem — powtarzam — został jednak przez Dostojewskiego pokonany i to w sposób najbardziej zasadniczy, w oparciu właśnie o chrystianizm. Kiedy Iwan Karamazow podejmuje skrajnie prometejski atak przeciwko Stwórcy, dopuszczającemu cierpienia niewinnych, zwłaszcza dzieci (Dostojewski ma na myśli nie tyle ich fizyczne ile przede wszystkim duchowe cierpienia), wówczas brat jego, zacny i pobożny Alosza, odpowiada mu wstrząśnięty tylko tyle: że Chrystus też cierpiał. Ta w jednym zdaniu zawarta replika na pewno stanowiła najgłębszą ze wszystkich możliwych odpowiedzi. Stwierdzenie, że Bóg-Człowiek podjął dobrowolnie cierpienie, i to takie, że przewyższyło ono odwieczny ból i mękę całej ludzkości, że wychylił swój kielich męki, jak nikt, aż do samego dna, że człowiek nigdy nie cierpi sam, ale zawsze w oparciu o Boga, który Go nie pozwoli kusić ponad miarę, a dopuszcza nań cierpienie po to, aby zmienił je na moralną wartość, to — i więcej jeszcze — kryło się w tym sformułowaniu.

Tego wszystkiego nie pojmował bezsprzecznie jeszcze w tym czasie wolnomyśliciel Brzozowski; nie rozumiał jak dalece Chrystus był dla Dostojewskiego potrzebą duszy i najrzeczywistszą z rzeczywistości. Wykazał niewystarczalność bizantyjskiej koncepcji Chrystusa — miał tu na pewno rację — ale nie dostrzegł, że prawdziwa idea chrystianizmu była inna niż jej karykaturalne zniekształcenie. Że prawda nie była wcale tak rozpaczliwa, jak to przedstawił w swym poemacie, że problemat zła i cierpienia może

być opanowany przez człowieka dobrej woli o wielkiej duchowej dojrzałości, który nie sądzi jedynie cieleśnie podług „widzenia oczu i słyszenia uszu". Ta myśl nurtowała jednak już przedtem Brzozowskiego i doszła zwycięsko do głosu w jego filozoficznym dialogu, w „Kataraktach". Zostały one napisane, a w każdym razie wydane nieco wcześniej, ale nie sądzę, by to mogło znaczyć, że reprezentują one stanowisko definitywnie później odrzucone. Poglądy Brzozowskiego, jak wiadomo, ulegały wielkim falowaniom. Jeśli zakończył swe wielkie poszukiwania ostatecznie w przystani katolicymu, to musiał się już niewątpliwie wprzód uporać z trudnościami prometejskiego problematu. To ujęcie, jakie podaje pod koniec w „Kataraktach" (czerwiec 1904), jest bezsprzecznie stanowisku chrześcijańskiemu bardzo bliskie, chociaż jeszcze zbyt ogólnikowo sprecyzowane. Dialog dotyczący problemu istnienia zła i cierpienia na świecie prowadzą tam ze sobą dwaj przyjaciele: Salvus i Vesper. Wspólni poczuciem tragizmu doczesności, różnią się tym od siebie, że Vesper jest zwolennikiem nie pojednanego, a Salvus przezwyciężonego tragizmu. „Powiedziałbym — odpowiada Salvus przyjacielowi malującemu skrajnie pesymistyczny obraz istnienia ludzkiego — że nawet gdyby ten rozpaczliwy widok, o którym mówisz, był wyrazem nieuniknionej i ostatecznej prawdy, wtedy jeszcze spozieranie w otchłań mroku, w jakiej giną nasze przeznaczenia, byłoby w oczach moich męstwem raczej pełnym dostojeństwa niż wymyślnym i chytrym okrucieństwem. Sądzę jednak, że rzeczy przedstawiają się mniej smutnie i że rządzi tu duszą ludzką przeczucie, iż sama otchłań ta złudzeniem jest tylko wzroku, nie przystosowanego do spozierania w prawdę, ostatnią kaatraktę, po której ukaże nam się prawdziwa świetlana prawda, i zaleje nasze podziwem zdjęte oczy powodzią blasku. Wierzaj mi, że ta wiara jedynie kazała zawsze ludziom czcić i wielbić zdzierających im łuskę z oczu chirurgów, a także mocą była, która dawała męstwo tym ostatnim do prowadzenia ludzkości poprzez mrok, strach i boleść, w światłość i szczęście. Powiedział starożytny mędrzec, że aby oko nasze słońce widzieć mogło, stać się musi samo mu podobne, ale wierzaj mi, że słoneczne oko może mieć tylko ten, kto jest sam nawskróś słońcem. Do tego celu dążymy przez stopniowe oczyszczanie. Niejedno zło wystarczy poznać tylko i zobaczyć, by zmieniło się w dobro, a ciemność w blask, noc trzeba zwalczyć i rozpromienić długo niesłabnącą miłością. Poznasz tych, co słońce widzą i wierzą w nie, że nie lękają się mroku, mają moc bowiem w sobie rozświetlenia wszelkich przepaści... Ci zaś, co wyrzekają na bezlitosne wywlekanie ciemnych stron istnienia, nie tego się właściwie boją, o czym mówią, lecz

słońca, w świetle którego to, co oni za blask z siebie bijący uważają, wydać się może taką ciemną stroną".

IX

„Teodor Dostojewski" uderza nas dzisiaj swą niespodziewaną aktualnością. Przecie kiedy czytamy ten protest prometeizmu podniesiony przeciwko Bogu z racji cierpienia ludzkiego, zwłaszcza cierpienia małych dzieci, to znajdujemy się w zbliżonym do egzystencjalizmu klimacie, który znalazł swój znamienny wyraz we współczesnej powieści. Spotykamy się z tym zagadnieniem np. w „Sednie Sprawy" Grahama Greene'a. Ze szczególną zaś wyrazistością odżyje on w „Dżumie" u Camusa spokrewnionego z egzystencjalizmem, który choć nie zlekceważył repliki chrześcijaństwa, usiłował wszakże przeprowadzić jej krytykę. Nie ma w tym nic dziwnego: związki między myślą Camusa a Dostojewskiego są nader namacalne. Tylko że Camus wypowiedział się wyraźnie po stronie Iwana Karamazowa, Dostojewski po stronie Aloszy. Nie pokrzywdzę chyba najnowszego laureata Nobla, jeśli powiem, że porównanie jego problematyki z problematyką rosyjskiego pisarza wypada stanowczo na korzyść tego statniego, który nie tylko był w poruszeniu tych zagadnień „wielkim pierwszym", ale także i w ich analizie pokazał się nieprześcignionym mistrzem. Przynosi to zaszczyt naszemu krytykowi, że tak bystro dostrzegł absolutny ciężar gatunkowy tych problemów i ich wagę w twórczości Dostojewskiego i, co więcej, pociągnął nawet naprzód ich dialektykę. Jeśli weźmiemy do ręki wcześniejszego od Camusa Kafkę, ojca współczesnego egzystencjalizmu w literaturze, to przekonamy się, że jego wizja świata bez Boga, rządzonego przez jakieś złowrogie fatum uderzająco zbiega się z tym przerażającym obrazem, jaki kreśli nam Brzozowski w swym studium. Naszkicowane przez naszego myśliciela konsekwencje takiego świata dla ludzkiego życia, strasznego, zdezesperowanego, zobojętniałego na wszystko, nie wyłączając śmierci, te stadia duchowego załamania przedstawione zostały z precyzją i sugestywnością przez Kafkę w „Procesie".

W ten sposób zarysowuje nam się dobitnie linia rozwojowa, rzucająca nie mało światła na genealogię dzisiejszych prądów umysłowych. Wiedzie ona od Dostojewskiego poprzez modernizm do współczesnego egzystencjalizmu. Przeczuć je i oddać z taką siłą, na to trzeba było tak zdumiewająco jasnowidzącego, genialnego krytyka jak Stanisław Brzozowski.

Józef Marian Święcicki

ZDZISŁAW JASTRZĘBSKI

PRZYGODA SAINT-EXUPÉRY'EGO

W dramacie Garcia Lorki „Panna Rosita" toczy się rozmówka między Wujem, który hoduje róże, a Panem X, wielbicielem obecnego stulecia. O czym? Oczywiście o szybkości. „Pan X: Mój przyjaciel, pan Longoria z Madrytu, kupił sobie własny automobil, który osiąga fantastyczną szybkość trzydziestu kilometrów na godzinę, a szach perski (...) kupił sobie także automobil firmy Panhard Levasson, o sile dwudziestu czterech koni. Wuj: Pytam pana, dokąd im się tak spieszy?"

Tak, spieszy im się bardzo. Przecież owe szybkości sprzed pięćdziesięciu laty wyszły z mody nawet w kolarskich wyścigach, choć temat rozmów nie zmienił się zasadniczo; nikt jednak nie stawia wujowego pytania. Zbyt zostaliśmy zafascynowani samym technicznym wyścigiem.

Do współzawodnictwa z naukowcami i inżynierami stanęli, zwłaszcza od końca XIX w., pisarze. Fantazje Vernego wyprzedziły rzeczywistość (chociaż nie na długo), „Wyspy elektrycznej" według wzoru Jezierskiego nie stworzono, ale siły przyrody ujarzmiono już nie gorzej. Pisarze przygotowali również w pewnym sensie wyobraźnię ludzką do lotów międzyplanetarnych. Są to wszystko na ogół „naukowe fantazje", pełne zdobywczego rozmachu, w jakiś sposób prekursorskie. Niektórzy pisarze poszli jeszcze dalej, stawiając przy tym sceptyczne pytanie, jaka jest meta tego „Nowego wspaniałego świata". Huxley, Papini, Chesterton... pokazali nam komicznie niewesołe perspektywy scjentyzmu i technokracji, która nawet człowieka wysmaży w retorcie.

Jest prawem i przywilejem literatury odkrywać nowe możliwości ludzkiej przygody, z drugiej zaś strony ostrzegać przed jej niebezpieczeństwami. Trzeba tu jednak postawić zasadnicze zastrzeżenie: literatura ta często spełniała nie zawsze chlubną rolę kibica: nie angażując się bezpośrednio w walkę o nowy świat i jej trudy, albo upajała się możliwościami, wyprzedzając nawet maszynę, albo gwizdała. Kiedy technika współczesna zaczęła nabierać rozpędu,

jedni się nią odurzyli, inni zlękli się jej lub potępili ją. Oba nurty zapomniały o jednym: o możliwości harmonijnej relacji między człowiekiem i maszyną. I dlatego nie podjęły właściwie pytania, jakie postawił dobroduszny wuj, nie próbowały go rozwiązać i rozwiązaniu nadać realnej treści, nie pokazały, co z maszyną robić.

Ale jest pisarz, który pośrednio potępił ów technokratyczny wiek, choć zarazem stanął w obronie maszyny. To Antoine de Saint-Exupéry. Paradoks tego ujęcia jest pozorny, gdyż autor, podejmując pytanie, stawia je w zupełnie innych kategoriach. „Może dlatego uważamy, że maszyna niszczy człowieka, bo nie mamy dystansu do osądzania skutków tak szybkich przeobrażeń, przez jakie przeszliśmy w ciągu ubiegłego wieku. Czym jest to jedno stulecie dziejów maszyny wobec tylu tysięcy lat historii ludzkości! Zaczynamy się dopiero osiedlać w tym krajobrazie kopalni i centrali elektrycznych. Wprowadzamy się dopiero do tego nowego domu, którego budowa nie jest jeszcze ukończona" („Ziemia — ojczyzna ludzi").

Jest w tym sformułowaniu zdobyczy optymizm, który równocześnie każe wprzęgnąć swe siły w gigantyczną pracę ujarzmiania i zaludniania nowo budowanego świata. Dzieło pisarza podejmuje tę pracę. „Nocny lot", to ujarzmianie przy pomocy maszyny nieopanowanych jeszcze potęg (noc) oraz urabianie człowieka. Kierownik portu lotniczego Rivière surowo karze najdrobniejsze niedopatrzenie; jego niezłomna wola granicząca prawie z niehumanistyczną bezwzględnością oraz poświęcenie załóg samolotów pozwalają wprowadzić nocną komunikację lotniczą. Jest w tym upojenie pionierskim wysiłkiem. W tej grze prześcignięcia okrętu i zdobycia przewagi nad dziennymi liniami lotniczymi stawką jest poczta, poczta zaś to powierzone troski i radości ludzkie. Czy warto dla tych często małoważnych listów narażać życie pilotów? Czy trzeba być aż tak bezwzględnym wobec słabości i niedopatrzeń mechaników czy urzędników? — Trzeba walczyć, ponosząc przy tym ofiary, lecz zarazem trzeba wypracować jak największe warunki bezpieczeństwa. Pilot Fabien, który nie podjął ryzyka zmierzenia się z burzą i uległ pokusie spokojnego lotu gwiezdnego ponad chmurami, nie powróci już z lotu.

Kryzys współczesnej cywilizacji polega na nieumiejętności właściwego zużytkowania maszyny i na swoistym zadufaniu w słuszną kierunkowość swego życia. Oczekuje się, że wynalazki zapewnią wygodę, która polegać będzie na zwolnieniu od wszelkiego wysiłku, a przecież jeśli nie będziemy się starać o bogacenie swej osobowości, staniemy w miejscu. Tu jest ów wiraż, na którym wykoleja się współczesna ludzkość: technika rozwija się zawrotnie,

a człowiek nie posuwa się naprzód. „Człowiek robot, człowiek termit, człowiek, którego życie płynie między stayloryzowaną robotą, a partią „belota", człowiek wykastrowany z wszelkich możliwości twórczych, który nie umie nawet w swej wiosce wymyślić tańca czy ułożyć piosenki, człowiek, który karmi się kulturą konfekcyjną, standardową, jak woły sianem — oto człowiek dzisiejszy!", pisze Saint-Exupèry w liście do generała X. z 1943 r. pt. „Co powiedzieć ludziom?" Słuszny jest jego gniew, boć człowiek nie tylko nie wyeksploatował wszystkich możliwości, jakie daje maszyna, ale wręcz poddał się jej szkodliwemu działaniu.

A przecież nie technika, nie maszyna czyni człowieka robotem, lecz sam człowiek — ten, który chciałby naciskać guziczki, by zaspokajać swoje zachcianki — jeśli zapomniał o przekraczaniu siebie i czynnej postawie. „Jedynym ratunkiem jest zrobienie jednego kroku", myślał Guillaumet, gdy przedzierał się pięć dni i cztery noce przez Andy, w śniegu, mrozie, bez spoczynku, bez jedzenia. „Człowiek winien ciągle stawiać pierwsze kroki", powtórzy autor w „Pilocie wojennym", mówiąc o miłości.

Maszyna, a więc również samolot, znamię współczesnego rozmachu technicznego, jest narzędziem, nie celem w sobie. Tak samo jak pług. Podczas gdy w „Nocnym locie" było jeszcze dużo elementów zachłyśnięcia się możliwościami zdobywczymi jakie daje samolot, to już w „Ziemi — ojczyźnie ludzi" nastąpiło wyraźniejsze skrystalizowanie się postawy autora. Tutaj w pełni uświadomił sobie, czym samolot może być i wykazał, jaka jest jego właściwa rola. „Samolot jest bez wątpienia maszyną, ale zarazem jakże doskonałym narzędziem analizy! To narzędzie pozwoliło nam odkryć prawdziwe oblicze ziemi". I to nie tylko w przenośni. Saint-Exupéry odkrył, jak wszechstronnie można go wykorzystać. To samolot pozwolił zobaczyć szczegóły nieznane geografom świata. Poprzez maszynę można było nawiązać łączność z przyrodą, co dla wielu może się wydawać herezją, gdyż uważa się na ogół, że technika wypiera przyrodę i odrywa od niej; oczywiście ciąży tu koncepcja narzucona przez Rousseau'a — Saint-Exupéry łączność tę pojmuje inaczej. Samolot wreszcie unaocznił, że ziemia jest planetą ludzką, pozwolił zobaczyć ludzi i ich sprawy, — lecz jednocześnie olbrzymie obszary niezamieszkałe. Samolot pozwala autorowi pogłębiać wiedzę i kulturę. W „Nocnym locie" sprawy człowieka - lotnika i samolotu, w którym autor dąży do obiektywizacji za pomocą fabuły, ujęte są jakby z zewnątrz. „Ziemia — ojczyzna ludzi' to już bezpośrednie włączenie własnych refleksji i konfrontacji doświadczeń, które, rozsadzają ramy poprawnej literatury. Spojrzenie reporterskie dostarcza coraz to innych obrazów, spostrzeżeń, wspomnień

i porównań, w których opalizuje wciąż nowy blask tej samej ziemskiej i ludzkiej przygody. Postawa zdobywczości ustępuje chłonności. Oczywiście chodzi o dominanty. „Pilot wojenny" skorzystał ze zdobyczy poprzednich utworów. Autor zachowuje tu literacką „jedność" akcji, która jest właściwie jednością skupienia. Akcja fabularna powoli znika, tylko czasem błyśnie jej strzępek, który sygnalizuje, że autor opowiada nam o swych refleksjach i „wrażeniach", dzieli się nimi wciąż trzymając dłonie na drążku steru. W ten sposób uczestniczymy w jego locie i śledzimy na gorąco bieg myśli pilota od spraw Wielkiego Rozpoznania — poprzez opisy płonącego kraju i tłumów uciekinierów — ku rozważaniom na temat ludzkiego losu. Dominantą jest tu solidarność, poczucie łączności nie tylko z kolegami, lecz również z całym krajem. „Jestem z tego tłumu. Ten tłum jest ze mnie".

Oto jak wykonywany zawód może i powinien być sposobnością do wyzwolenia człowieka. Na pytanie wuja Saint-Exupéry odpowiada także pytaniem: „Cóż warci jesteśmy, raz unieruchomieni?" Lecz zaraz rozwija je i wypełnia go nową treścią: „W modlącym się dominikaninie jest skupiona obecność. Ten człowiek nigdy nie jest bardziej człowiekiem niż teraz, pochylony i znieruchomiały. W Pasteurze, który wstrzymuje oddech nad swym mikroskopem, jest skupiona obecność. Pasteur nigdy nie jest bardziej człowiekiem, niż wtedy, gdy obserwuje. Wtedy się spieszy". Dotąd wyścig i pośpiech pojmowano jako szybkość maszyny i za pomocą maszyny. Człowiek był bierny, ponieważ jego rola ograniczała się do przygotowania maszyny do startu. Saint-Exupéry pragnie poruszyć i zaktywizować człowieka.

Powie ktoś, że tylko tego rodzaju „efektowne" zawody, jak zawód pilota umożliwiają taką postawę i budzą w człowieku uśpione „tęsknoty". Jest w tym złudne mniemanie, że tylko to co niezwykłe, jest wielkie. Saint-Exupéry dojrzał rolnika, który z miłością obchodzi swe pole lub zapuszcza pług w glebę, dojrzał skupionego nad kawałkiem drzewa cieślę, ogrodnika, który czuje się pełny i swobodny, gdy kopie ziemię... Każdy zawód, każda praca jest i może być wartością, pod warunkiem wszakże, aby wykonywana była z umiłowaniem. O to głównie autor walczy i bez reszty potwierdza swym życiem. Zabija człowieka w człowieku mechaniczność i poddanie się kołowrotkowej rutynie.

Saint-Exupéry jest w tym podobny do Conrada. U obu walka z żywiołem i tzw. losem była sprawdzianem i próbą siły moralnej człowieka. W tych też kategoriach możemy zrozumieć, dlaczego Conrad uznaje tylko żeglarstwo i z niechęcią odnosi się do parow-

ców, zaś Saint-Exupéry w pewnej chwili nieufnie odniesie się do samolotów nowych, doskonale wyposażonych, w których pilot nie wie nawet, że leci. Mimo to powie o Guillaumecie: „Używanie skomplikowanego narzędzia nie zrobiło z ciebie oschłego technika". Inny znów pilot, Mermoz, nauczył nas, że „doniosłość zawodu, to przede wszystkim zdolność do łączenia ludzi. Istnieje tylko jeden prawdziwy rodzaj zbytku: stosunki wiążące ludzi ze sobą. Dbająć jedynie o dobra materialne sami budujemy sobie więzienie. Zamykamy się w nim samotni z naszymi pieniędzmi z popiołu, które nie dają nam nic, dla czego warto byłoby żyć! (...) Nie kupuje się przyjaźni Mermoza". Ani lotu i wszechwładzy na kilka godzin. Ani odnowionego oblicza świata darowanego o świcie.

Dobrobyt i bogactwo, które jest w dużym stopniu procentem techniki, nie zawsze służą człowiekowi. Często usypiają go. Autor „Nocnego lotu" pokazuje nadto, że technikę można (i należy) wykorzystywać nie tylko dla zwiększenia dobrobytu.

Maszyna jest narzędziem. Samolot Saint-Exupéry'ego odkrył naszą planetę i człowieka na niej. Autor wzbijał się w niebo nie po to jednak, ażeby obserwować. Rola świadka jest mu wstrętna, wyznaje w „Pilocie wojennym". Chce uczestniczyć w sprawach ziemi i wie, że aby coś poznać, trzeba to koniecznie zaślubić. Miłość sięga przecież daleko. Dzięki tej postawie odsłonił nam prosty i wielki cel techniki i zawodu.

Nasz wiek — jako całość — nie ma właściwie celu. Wieki średnie wznosiły strzeliste świątynie (a także wojowały niestety) w imię Boga, racjonalizm odważał świat w imię rozumu. W imię czego wiek XX uwielbia rozmach techniczny? Jeszcze nie wiemy, jesteśmy zawieszeni w jakiejś przestrzeni bez oparcia. Stąd cynizm, apatia, bezsens, modne zwłaszcza wśród młodzieży; wulgaryzm Hłaski, beznadziejność Saganki. Taka literatura nie tylko się rozwija. Jest pochłaniana. Młode umysły kształtują według jej wzoru swój styl. „Jakże im potrzeba jakiegoś boga!" — powie Saint-Exupéry o młodych.

I oto przenosi nas na Saharę, gdzie El Mamun rezygnuje z wasalskiego owsa i spokoju i organizując dzikie *rezzou*, wszystkie swe wysiłki skupia wokół walki z kapitanem Bonnafous. Dopiero wtedy życie jego wypełnia się treścią i godnością. Przypomina się tu wiersz Norwida pt. „Kółko":

Jak niewiele jest ludzi i jak nie ma prawie
Pragnących się objawić... — Przechodzą — przechodzą —

Odpychają się tańcząc z sobą, lub, w zabawie
Poufnej, kłamią płynnie, serdecznie się zwodzą.
— — — — — — —
Świat zaś mówi: „to swoi, to kółko domowe,
To nasi!" Szczerzej Niebo łączy lazurowe
Tysiąc ludów, co rżną się przez wieki, bo szczerzej
Z każdego aby jeden w spólne Niebo wierzy.

W tym klimacie dzieło tego nowoczesnego pisarza urzeka niezwykłą świeżością i dlatego... odesłane zostało do romantycznego lamusa. Charakterystyczne jest zdanie Eberhardta ze Wstępu do „Ziemi — ojczyzny ludzi": Zdumiewając się aktualnością twórczości Saint-Exupéry'ego, mówi jednocześnie: „Jakże trudno zrozumieć dzisiaj do końca (...) człowieka, który stawiał sobie i światu tak wysokie wymagania moralne".

To nieodosobnione zdanie. Kijowski we wstępie do „Starego człowieka i morza" Hemingway'a określa bohaterstwo, honor, poświęcenie jako mity, Bratny w „Kolumbach" wspomina z nieco lekceważącym pobłażaniem harcerzyków wykonujących dobre uczynki, Matuszewski w „Literaturze międzywojennej", pisząc o Rostworowskim, nazywa pokorę cnotą mieszczańską...

Trudno określić, co jest bardziej błędne i niebezpieczne: czy same poglądy, czy też formułki, w które chcielibyśmy ująć także twórczość Saint-Exupéry'ego. Ta jednak wymyka się utartym konwencjom. Pozostał więc rodzaj obojętnego podziwu. Autor, jakby przewidując taką postawę, uderza: „Niedomaganiem naszego pokolenia nie jest brak uzdolnionych jednostek, ale obawa przed śmiesznością, na jaką naraża się ten, kto chce się oprzeć na wielkich, ożywczych ideałach". Zresztą, jak słusznie komentuje ideę Saint-Exupéry'ego Jean Bourilly (Tygodnik Powszechny 1948 r.) „prawdziwa wielkość może być osiągnięta w życiu przeciętnym, w codzienności każdego. Trzeba tylko uświadomić sobie więź, która nas łączy z ogółem: odpowiedzialność — tę duszę każdego zawodu; trzeba przywrócić ów klimat radości czynu, towarzyszący każdemu przedsięwzięciu..."

Saint-Exupéry nie da się ująć w formułki. Miłość, bohaterstwo, poświęcenie, powołanie... On nie mówi właściwie o tych wartościach, lecz żyje w ich klimacie, oddycha czystym powietrzem normalnego i prawdziwego człowieka. Wybiega poza skonwencjonalizowane pojęcia, nadaje im treść, staje w szeregu Pascali, Mozartów, Pasteurów, Cézanne'ów, o których wspomina i którzy twórczym wysiłkiem wznoszą coraz wyżej ludzkiego ducha. O ten twórczy dy-

namizm walczy. Nie da się go mierzyć tylko kategorią optymizm-pesymizm, negacja-afirmacja. Żyje i budzi. Dąży do pełni osobowości. Dlatego jedno napełnia go niepokojem i goryczą: konsumpcyjna łatwizna i bierne poddanie się kołowrotkowi szarego dnia, bezmyślna obojętność. Objawy te dostrzega szczególnie w mieście. „Nie rozumiem tych tłumów z pociągów podmiejskich, tych ludzi uważających się za ludzi, którzy jak mrówki ulegają nieświadomie ciążącemu na nich ciśnieniu i godzą się na rolę, jaką im ono wyznacza. Czym zapełniają wolne chwile, swoje niedorzeczne i nudne niedziele?". Wykładnikiem tego zmechanizowania i upupienia stała się zurzędniczała administracja. „Żyjemy w ślepym wnętrzu administracji. Administracja to machina. Im bardziej jest udoskonalona, tym silniej wypiera ludzki arbitraż", mówi autor w „Pilocie wojennym".

Człowiek winien być istotą wyzwoloną i wolną. A jaka jest stawka tego wyzwolenia? Jednym z najpiękniejszych epizodów dzieła Saint-Exupéry'ego jest historia wykupienia z niewoli Barka. Śledzenie, jak wchodzi on w życie wolnych ludzi. Uzbierano dlań pieniądze, by nie rozpoczynał tego życia od nędzy. „Pomyślałem o starych paniach z towarzystw dobroczynnych, co »pełnią dzieła miłosierdzia«, dając po dwadzieścia franków i żądając za to wdzięczności. Laubergue, Marchal i Abgrall, mechanicy portu lotniczego, nie spełniali miłosiernego uczynku, a tym mniej wymagali wdzięczności. Nie powodowała też nimi litość, jak starymi paniusiami marzącymi o szczęściu. Przyczyniali się jedynie do przywrócenia człowiekowi jego ludzkiej godności". (Podobnie pilot-rozbitek nie dziękował kolegom za wyratowanie; przyjaźnią się żyło na codzień). Tymczasem „nierozsądny" Bark wydał wszystkie pieniądze na podarki dla przygodnie spotkanych dzieci. Poczuł się wolny, mógł bowiem decydować o swych krokach, lecz równocześnie pragnął kochać i być kochanym. „Brakowało mu tego balastu stosunków z ludźmi, który nam tak przeszkadza na drodze życia, tych łez, pożegnań, wymówek, radości, tego wszystkiego, co człowiek każdym swoim ruchem pieści lub rani, tych tysiąca więzów łączących go z innymi i przydających mu ciężaru". Prawdę tę rozszerzy w „Pilocie wojennym": Trzeba wpierw dawać a potem brać, i budować, nim się zamieszka". Lecz nie tylko. Człowiek chce czuć się potrzebny, chce uczestniczyć. Być związany. Być więcej, niż sobą.

Dlatego Saint-Exupéry ciągle szuka kontaktu. Nigdy nie zapomina w czasie lotu, że tam na dole każde światełko, świecąca z ziemi gwiazda „zwiastowała cud świadomej myśli. W tym domu ktoś czytał, zastanawiał się, robił zwierzenia (...) Dalekie jedne od drugich, świeciły po wsiach te ogniki domagające się podsycania..."

On je podsycał, budził też gwiazdy wygasłe. Łowił każdą drobną okazję do nawiązania porozumienia.

Saint-Exupéry pozwala nam uświadomić sobie, że im bogatsze życie wewnętrzne człowieka, tym wspanialsza jego postawa i możliwości silniejszych i płodniejszych więzi.

Od pionierskiej ekspansywności i woli ujarzmiania siebie i żywiołów w „Nocnym locie" (nie ma tu jednak nietzscheańskiej „woli mocy"), poprzez budzenie i wyzwalanie niezależnego człowieka oraz szukanie kontaktów z ziemią w „Ziemi — ojczyźnie ludzi", poprzez szukanie warunków i dróg „otwierających człowiekowi jego przestrzeń wewnętrzną", dochodzi coraz bardziej do kontemplacji, wzrastającej od „Pilota wojennego" do „Cytadeli".

„O Panie! Uczyń tak, gdy czasy się dokonają i zwozić będziesz cały plon stworzenia Twego, abyś przed gadatliwym rodem ludzkim otworzył wielkie wrota Twego spichlerza wiekuistego i ażebyś odjął od nas — jak lekarz leczący choroby — pytania nasze.

Gdyż dane mi było zrozumieć, iż na tym polega każdy postęp ludzki, że jedno po drugim odpadają nasze pytania, bo nie ma w nich sensu (...)

I tak, posuwając się od jednej przezwyciężonej sprzeczności do drugiej, zbliżam się do milczenia, gdzie nie ma pytań, do szczęśliwości".

Nie jest to jednak wycofanie się z wyścigu. Przygoda Saint-Exupéry'ego była prosta: wykorzystał samolot, najfantastyczniejszy wykwit naszej techniki i podróżując wśród gwiazd niby „Mały Książę", odkrył jedną, o której zapomnieliśmy, a która jedynie może nam przygotować i ofiarować „wonny kubek rannego posiłku", rodzinnego ciepła; odrywając się od ziemi odkrył w męskiej tkliwości człowieka i poznał jak wielkie są obszary dla ludzkich kontaktów, jak cenne są więzy ludzkiej solidarności, jak olbrzymie mogą być przestrzenie wewnątrz człowieka. Oto tereny do ujarzmiania. Do przygody tej należy się jednak przygotować. Jak do zawodu.

Ażeby technika stała się w pełni ludzką wartością, ażeby czuć się związanym z ludźmi, musi człowiek zbudować i pogłębiać swe życie wewnętrzne, otrząsnąć się z rutyny i sztuczności, z jałowej przeciętności, wyzwolić w sobie godność ludzką i twórcze pragnienia. Saint-Exupéry nie uciekał od techniki — poprzez nią doszedł do „skupionej obecności". Nie ma więc sprzeczności między maszyną a człowiekiem i w wymiarach Saint-Exupéry'ego niepotrzebne już staje się zniecierpliwione pytanie Wuja z dramatu Lorki. Jego przygoda ukazała nam nowe perspektywy, jednakże aby w niej uczestniczyć nie wystarczy czytać jego książki. Trzeba zaangażować się

w jego dzieło, dopiero wtedy dane nam będzie skosztować smak tej przygody.

Mówi się czasem, że pisarz jest bardziej wrażliwy, że jest sumieniem ludzkim, że jego rolą jest wyznaczać nowe drogi, wskazywać ideał, do którego dążyć należy. Nie zawsze jednak pisarz właściwie pojmuje tę rolę i zwęża ją do dydaktyzmu.

I tak literatura współczesna skażona została profesjonalizmem, pozą, która nic nie kosztuje. Mało jest pisarzy prawdziwych. Do nich należy Saint-Exupéry. Jego doświadczenie nie zostało zdobyte w wygodnym fotelu przy pół-czarnej i w oparze natchnionego dymu, jego „ideał" nie tylko leży w granicach możliwości. Został sprawdzony i potwierdzony. Jest więc konkretną propozycją.

Zdzisław Jastrzębski

TADEUSZ MILEWSKI

ROLA KOŚCIOŁA W KSZTAŁTOWANIU POLSKIEGO JĘZYKA LITERACKIEGO

I

Zacznijmy od terminologii, która dziś w tej dziedzinie jest już dość ustalona. Przez język rozumiemy system norm konwencjonalnych i abstrakcyjnych, które regulują formy dźwiękowego porozumienia między ludźmi w obrębie pewnej grupy społecznej [1]. System języka obejmuje cztery mniejsze systemy cząstkowe, a mianowicie system fonologiczny (forma dźwięków), słownictwo (znaczenie wyrazów niepodzielnych, np. *wóz, wilk*), system morfologiczny (budowa i znaczenie wyrazów podzielnych, np. *wóz-ek, powóz, wilcz-yca)* i system składniowy (środki budowy zdania). System morfologiczny i składniowy ujmujemy razem terminem „system gramatyczny". Na obszarze dzisiejszej Europy mamy wiele drobnych grup społecznych, z których każda mówi trochę innym językiem, te języki jednak w obrębie pewnych granic są sobie bardzo bliskie. Mają one prawie identyczny system gramatyczny, różnią się zaś od siebie tylko pewnymi szczegółami w wymowie dźwięków i w słownictwie. Mimo tych różnic ludzie, którzy się nimi posługują mogą zrozumieć się bez trudności. Taką grupę bliskich sobie i nawzajem zrozumiałych systemów porozumiewania się dźwiękowego nazywamy grupą dialektyczną pewnego języka, np. grupą dialektyczną polską, rosyjską czy francuską.

W obrębie grup dialektycznych dzisiejszej Europy rozróżniamy — ze względu na odmienną funkcję społeczną — języki literackie i gwary ludowe. Różnią się one między sobą trzema cechami: 1° Język literacki jest jednolity na całym obszarze danej grupy dialektycznej, w naszym wypadku grupy dialektycznej polskiej, i tu

[1] Por. T. Milewski, *Ewolucja teorii języka*, Znak 44, Luty 1958.

używany jest on przez tzw. wykształcone warstwy społeczeństwa, natomiast gwary w każdej wsi są trochę inne, a posługują się nimi warstwy tzw. niewykształcone. 2° Język literacki związany jest z tradycją pisaną, tylko bowiem dzięki utrwaleniu w piśmie norma literacka może być jednolita na tak dużym obszarze, natomiast gwary nie znają formy pisanej. 3° Język literacki charakteryzuje się w stosunku do gwar większym bogactwem słownictwa i środków służących do budowy zdań złożonych. Wynika to stąd, że funkcjonuje on na tle bardzo różnorodnych sytuacji i jest narzędziem wyższej kultury intelektualnej. Jak z tego wynika polska grupa dialektyczna jest pojęciem szerszym o mniejszej ilości cech, polski zaś język literacki pojęciem węższym, które leży w jego zakresie i posiada większą ilość cech, gdyż obok cech właściwych całej grupie dialektycznej ma on jeszcze cechy, którymi się w obrębie tej grupy wyróżnia. Przy charakterystyce języka literackiego te ostatnie cechy, dotyczące głównie wymowy głosek i słownictwa a w mniejszym stopniu systemu gramatycznego, muszą być podane.

W obrębie języków literackich dzisiejszej Europy jednolitych pod względem wymowy głosek i systemu gramatycznego istnieje wiele języków specjalnych różniących się od siebie tylko słownictwem. Najważniejszym z nich jest język artystyczny, występujący w literaturze pięknej z różnymi swymi odmianami związanymi z poszczególnymi gatunkami literackimi. Odrębność jego jest duża w zakresie słownictwa, frazeologii i użycia wszelkiego rodzaju archaizmów. Wielką rolę odgrywa również słownictwo, czyli terminologia naukowa różnych dyscyplin wiedzy, terminologia urzędowa, którą posługują się organy państwa, słownictwa poszczególnych zawodów (np. szewców, rybaków) i środowisk (np. żargon sportowy, studencki, złodziejski itd.). Jak widzimy słownictwo języka literackiego składa się z dwóch części. Jedna z nich obejmuje wyrazy używane wszędzie i przez wszystkich, druga zaś wyrazy ograniczone tylko do pewnych słownictw specjalnych. Wyrazom języka ogólnego częstokroć odpowiadają znaczeniowo wyrazy języków specjalnych, np. *miasto,* wyraz używany ogólnie: *gród,* wyraz poetycki, *nasłonecznienie,* wyraz ogólny: *insolacja* termin naukowy, *obcasy* wyraz ogólny: *fleki* wyraz z żargonu szewców itd.

Jest oczywiste, że ten cały skomplikowany system odmian językowych charakterystyczny dla krajów dzisiejszej Europy jest wynikiem wiekowej ewolucji, że dawniej było inaczej niż dziś. Na początku naszej ery nie istniały grupy dialektyczne poszczególnych dzisiejszych języków europejskich, bo nie wydzieliły się one jeszcze z prajęzyków swych rodzin. Nie było więc grupy dialektycznej

polskiej czy rosyjskiej, a przodkowie językowi dzisiejszych Polaków czy Rosjan należeli do prasłowiańskiej grupy dialektycznej. Podobnie przodkowie językowi Francuzów czy Włochów mówili różnymi narzeczami łaciny ludowej. Skoro nie istniały grupy dialektyczne, nie mogły również istnieć dzisiejsze języki literackie Europy, choćby w najbardziej prymitywnej formie. Powstały one dopiero w ciągu wieków drogą powolnej ewolucji poprzez fazy zarodkowe, które nazywamy dialektami kulturalnymi. Na pewnym etapie rozwoju, gdy wyodrębniła się już dana grupa dialektyczna powstaje na jej obszarze dialekt kulturalny, którego cechą jest to, że używany jest w pewnej ściśle określonej funkcji kulturalnej w obrębie jakiejś ciasnej korporacji. Prędzej czy później dialekt kulturalny otrzymuje formę pisaną rozszerzając początkowo bardzo powoli swój zakres użycia. Z ograniczonością funkcji społecznej wiąże się jednostronność słownictwa dialektu kulturalnego, rozbudowanego w jednej tylko dziedzinie. Wyróżniamy trzy główne typy dialektów kulturalnych: religijny, kancelaryjny i poetycki. Przypatrzmy się im bliżej [2].

Ceremonie religijne są przejściem od życia codziennego do sfery boskiej, wymagają więc nie tylko dostojnych szat liturgicznych i obrzędowych tuchów ale także specjalnej formy języka modlitw i hymnów. W wielu społeczeństwach więc ukształtował się religijny dialekt kulturalny uprawiany przez korporację kapłanów, przez stan duchowny, dla potrzeb kultu. Typowym przykładem jest tu język wedyjski w Indiach, który przekształcił się z czasem w literacki sanskryt. W średniowiecznej Europie życie religijne doprowadziło do powstania dwóch różnych typów religijnych dialektów kulturalnych, co było wynikiem odmiennej polityki Kościoła wschodniego i zachodniego. Polityka językowa kościoła wschodniego była „liberalna". W każdym kraju, do którego dotarli misjonarze obrządków wschodnich, tworzyli oni na podstawie któregoś z dialektów miejscowych język misyjny, na który przekładali Pismo Święte i inne najważniejsze księgi chrześcijańskie. Język ten obejmował funkcję języka liturgicznego, oraz języka administracji i literatury kościelnej. Najbliższym nam językiem misyjnym tego typu był język starosłowiański, stworzony około r. 863 przez braci św. Konstantego-Cyryla i Metodego na podstawie gwary bułgarsko-macedońskiej okolic Salonik dla potrzeb liturgii słowiańskiej. Przeciwieństwem do pewnego stopnia tej polityki cerkwi wschodniej była polityka językowa kościoła zachodniego. W krajach objętych przez kościół rzymski językiem liturgicznym była łacina, która

[2] Por. T. Milewski, Język a społeczeństwo, Lublin 1947, Tow. Naukowe KUL.

równocześnie przez całe średniowiecze, a nawet i później była językiem administracji kościoła i literatury teologicznej. Język miejscowy, ludowy *(lingua vulgaris)* mógł być dopuszczony do życia religijnego tylko jako pomocniczy język kościelny w sposób zupełnie nieoficjalny. Charakterystyczne są tu stosunki, jakie panowały w południowych Niemczech. Funkcja społeczna staro-wysoko-niemieckich dialektów kulturalnych między r. 700 a 1100 nie przekraczała z małymi wyjątkami potrzeb kościoła, gdzie jednak ograniczona była do funkcji pomocniczej w stosunku do wszechpotężnej łaciny. Przekłady czy parafrazy różnych części Biblii, pieśni kościelne, modlitwy, katechizmy, reguły zakonów — oto najliczniejsza grupa tego piśmiennictwa uprawianego przez mnichów. Z tą ograniczoną i nieoficjalną funkcją społeczną łączy się wyraźne zróżnicowanie dialektyczne. Możemy mówić przynajmniej o czterech pomocniczo-kościelnych dialektach kulturalnych staro-wysoko-niemieckich, a mianowicie o dialekcie alemańskim (ówczesne księstwo szwabskie), bawarskim (południowa Bawaria, Austria, Tyrol), wschodnio-frankońskim (Fulda, Bamberga, Würzburg) i reńsko-frankońskim (Frankfurt, Wormacja, Spira). Dialekty te jednak nie są bynajmniej jednolite, lecz można w ich obrębie wyróżnić zabytki reprezentujące gwary poszczególnych miast, natomiast nie ma w tym okresie śladu ogólnego języka pisanego.

Drugim zasadniczym typem omawianych tu form językowych są kancelaryjne dialekty kulturalne, których tradycje przechowują korporacje pisarzy urzędowych, sporządzających w nich dokumenty państwowe. Taki charakter miał dialekt kulturalny, z którego rozwinął się nowo-wysoko-niemiecki język literacki. Był to język kancelarii cesarskiej, który powstał w XIV w. na dworze Karola IV w Pradze z kompromisu różnych dialektów. W tym charakterze przetrwał on dwa wieki i dopiero Luter w XVI w. nadał mu znaczenie języka literackiego wprowadzając go do swego przekładu Biblii. Stało się to w ogniu wielkiego przewrotu społecznego, jakim była reformacja.

Trzecim z omawianych typów są poetyckie dialekty kulturalne, oparte na tradycji ustnej, przekazywanej w obrębie korporacji śpiewaków-recytatorów. Dialekty te, po spisaniu klasycznego repertuaru śpiewaków, funkcjonują przez pewien czas jako tworzywo poezji o tradycyjnej wersyfikacji. Na zachodzie Europy między w. XI a XIII wielką rolę odgrywał język poezji prowansalskiej, a na obszarze słowiańskim w XIV i XV w. rozwinął się dialekt epiki serbskiej opiewającej klęskę na Kosowym Polu (1386).

Jak widzimy proces powstawania języka literackiego przechodzi przez pewne typowe fazy. Naprzód wyodrębnić się musi grupa dia-

lektyczna będąca jego podstawą. Następnie w obrębie tej grupy musi się ukształtować dialekt kulturalny, pielęgnowany w obrębie ciasnej korporacji dla ściśle określonej funkcji społecznej. Z czasem dopiero, gdy wskutek głębokich przemian społecznych rodzi się potrzeba wspólnego dla całej grupy dialektycznej ogólnego języka pisanego, dialekt kulturalny obejmuje tę funkcję i przekształca się w język literacki. Te główne etapy rozwoju śledzić można także na dziejach polskiej grupy dialektycznej [3].

II

Jak już wiemy, na początku naszej ery przodkowie językowi dzisiejszych Polaków mówili językiem prasłowiańskim, którego obszar powoli różnicował się dialektycznie. Najpierw wyodrębniła się grupa zachodnio-słowiańska i to może już w I i II w. po Chr., w epoce najazdu Gotów. Po przejściu przodków Czechów i Słowaków przez Sudety i Karpaty w VI w. pozostałe na północ od tych gór gwary słowiańskie wyodrębniły się w grupę lechicko-łużycką, która ulegała dalszemu różnicowaniu. Z płynnej masy gwar lechicko-łużyckich zaczęła wyodrębniać się polska grupa dialektyczna dopiero w X w. Pierwszą zmianą językową, która ją odróżniła od gwar pokrewnych było przejście *e* w *o* przed spółgłoskami przedniojęzykowymi twardymi *(t, d, s, z, r, ł, n)*, np. *niosę (o* przed twardym *s* z *e* zachowanym w starosłowiańskim *nesą*) ale *nieś* (*e* przed miękim *ś*). Proces ten objął tylko obszar rdzennej Polski i Kaszub, nieznany zaś był gwarom słowiańskim zachodniego Pomorza i krajów nad Łabą. Łużyce wprowadziły podobną zmianę ale zdaje się później i w innych warunkach. Otóż ten pierwszy typowo polski proces głosowy został przeprowadzony w ciągu X w., objął bowiem również zapożyczenia chrześcijańskie wprowadzone do języka około r. 1000, takie jak *kościół* i *Piotr* (por. łac. *castellum, Petrus).* Współcześnie z tym procesem czysto językowym nastąpiło wyodrębnienie polityczne polskiej grupy dialektycznej objętej przez państwo Piastów, do którego w ostatnich latach X w. należały już wszystkie dzielnice dzisiejszej Polski. W następnych wiekach proces wyodrębniania polskiej grupy dialektycznej postępował naprzód. Przy końcu XII w. miękkie spółgłoski *t', d', r'* przeszły w *ć, dź, rz,* (np. *cichy*, por. czeskie *tichý)*, a w ciągu XIII w. dawne dwie samogłoski nosowe *ę* i *ą* spłynęły w jedną samogłoskę *ą*. Obie te zmiany specyficznie polskie dokończyły procesu wyodrębniania się naszej

[3] Problemowi, który nas tu interesuje, poświęcone jest dzieło zbiorowe pt. „*Pochodzenie polskiego języka literackiego*", Wrocław, Ossolineum, 1956.

grupy dialektycznej, której rozwój od X w. idzie własnymi drogami.

Powstaniu polskiej grupy dialektycznej towarzyszył drugi doniosły fakt, a mianowicie wciągnięcie państwa Piastów w obręb Europy łacińskiej. W ciągu X i XI w. łacina była w Polsce językiem liturgicznym, językiem kościoła, językiem dokumentów państwowych. W XII w. stała się ona ponadto językiem literatury, której pierwszym pomnikiem jest kronika Galla doprowadzona do r. 1113. Łacina zaspakajała skromne potrzeby kulturalne, tak że prócz niej istniały w XI i XII w. tylko polskie gwary ludowe, natomiast nie mamy żadnych pewnych śladów istnienia w tym czasie polskiego dialektu kulturalnego, czy tym bardziej rodzimego języka literackiego. W dokumentach łacińskich, począwszy od bull papieskich z lat 1136 i 1155, pojawiają się polskie nazwy miejscowe i imiona osobowe w większej nawet ilości, ale pisownia ich chwiejna i nieustalona wzorowana jest ściśle na pisowni łacińskiej, a częściowo ówczesnej francuskiej. Nie dowodzi ona istnienia jakiejkolwiek polskiej tradycji graficznej, bo w krajach leżących nad Łabą i Bałtykiem w podobny sposób pisano nazwy i imiona słowiańskie w dokumentach łacińskich, choc tam żadnej miejscowej tradycji pisarskiej nie było.

Zmianę przynosi dopiero wiek XIII. Pomiędzy polskie gwary ludowe a łaciński język literacki zaczyna wciskać się nieśmiało polski dialekt kulturalny spełniający funkcję pomocniczego języka kościelnego. Innowacja ta była wynikiem głębokich zmian, jakie zaszły w kościele polskim na przełomie XII i XIII w. W pierwszych wiekach swego istnienia kościół nasz był wyraźnie uzależniony od księcia, a czynnikiem decydującym byli w nim duchowni obcego pochodzenia przybyli z zachodu. Na początku XIII wieku duchowieństwo polskie organizuje się w autonomiczny stan kierowany przez biskupów nie tylko pochodzenia polskiego, ale Polskę głęboko miłujących. W XII w. nie było państwa polskiego lecz szereg niezależnych i skłóconych ze sobą księstw dzielnicowych. W tych warunkach jedyną instytucją reprezentującą jedność i całość Polski był kościół ze swą widomą głową — arcybiskupem gnieźnieńskim, prymasem na czele. W tym ciężkim położeniu stan duchowny stał się pierwszym ośrodkiem polskiej świadomości narodowej, której wyrazicielem literackim był mistrz Wincenty Kadłubek (1160-1223), biskup krakowski, w swej kronice sławiącej wielką a legendarną przeszłość narodu. Równocześnie chrześcijaństwo, które w XI i XII w. było religią czysto elitarną, dworską, rozszerza w XIII w. znacznie swój zakres społeczny, przenikając do warstw niższych,

nie znających łaciny. Zarówno więc poczucie narodowe duchowieństwa jak i wzgląd na wyniki pracy duszpasterskiej skłaniały do użycia języka polskiego w funkcji języka pomocniczego w kościele i w szkołach kościelnych.

Z XIII w. nie zachował się żaden tekst polski, funkcję społeczną języka polskiego w tym czasie możemy więc badać tylko na podstawie wzmianek o nim w tekstach łacińskich. Wzmianek takich w dokumentach urzędowych XIII i XIX w. znaleziono 13. Wszystko są to akty duchowne, związane ściśle z życiem Kościoła. Najwcześniejszą i najważniejszą grupę stanowią uchwały synodów z lat 1248, 1257, 1285 i 1287. Są one formą obrony polskiego dialektu kulturalnego przed postępami języka niemieckiego przynoszonego przez kolonistów i księży niemieckich, którzy zalewali Polskę zniszczoną najazdami Tatarów. Już w uchwale synodu wrocławskiego z r. 1248 znajdujemy postanowienie, że księża mają uczyć pacierza po polsku. W r. 1257 na synodzie w Łęczycy prymas Pełka zakazuje brania do zarządu szkół kościelnych Niemców, chyba że znają język polski, potrzebny do uczenia łaciny i tłumaczenia autorów. W r. 1285 na synodzie w tejże Łęczycy prymas Jakub Świnka nakazuje księżom[4] co niedziela wygłaszać po polsku Ojcze Nasz, Zdrowaś, Wierzę i wykład ewangelii, a nadto ponawia zakazy dotyczące szkół. Czytamy dosłownie: „Postanawiamy dla zachowania i poparcia języka polskiego, by w poszczególnych szkołach katedralnych i klasztornych byli wyznaczeni tylko tacy magistrzy, którzy doskonale znają język polski, by mogli chłopcom objaśniać autorów [łacińskich] w polskim języku". Statut z r. 1287 powtarza ten nakaz i dokładnie wyjaśnia w słowach: „Postanawiamy, by wszyscy zarządcy kościołów i proboszczowie oraz inni przełożeni w obrębie wszystkich diecezji polskiego narodu, ku czci swych kościołów i dla chwały bożej mając sobie powierzone szkoły, nie ustanawiali do ich zarządu Niemców, chyba że są dostatecznie przygotowani w zakresie polszczyzny, by wykładać chłopcom autorów i łacinę w języku polskim". Nakazy te powtarzają jeszcze uchwały synodów z lat 1327 i 1357. Walka zatem o zakres użycia polskiego dialektu kulturalnego w obrębie instytucji kościelnych była długa i ciężka wobec braku księży polskich i wpływów duchowieństwa niemieckiego. Wrócimy do niej jeszcze przy omawianiu dziejów polszczyzny w w. XV i XVI. W każdym razie jest rzeczą charakterystyczną, że polski dialekt kulturalny o funkcji pomocniczego języka kościel-

---

[4] Por. W. Taszycki, *Obrońcy języka polskiego*, Biblioteka Narodowa S. I, Nr 146. Wrocław, Ossolineum 1953, oraz recenzję T. Milewski, Poradnik Językowy, Styczeń 1954.

nego zdobył swe prawa nie w walce z łaciną lecz z językiem niemieckim i że w walce tej Kościół wyraźnie go poparł.

Prócz uchwał synodów mamy jeszcze jedną wzmiankę o użyciu polszczyzny w XIII w. Napisany mianowicie na początku XIV w. żywot bł. Kingi (zm. 1292), księżny krakowskiej, przypomina, że „przed wyjściem z kościoła miała ona zwyczaj odmawiać ku czci bożej dziesięć psalmów w języku ludowym". Ze wzmianki tej wyciągnięto wniosek, że za czasów Kingi podejmowano jakieś próby przekładu psalmów na język polski, próby inspirowane zapewne przez samą księżnę.

Jak widzimy istniejący już w XIII w. polski dialekt kulturalny używany był do odmawiania modlitw i psalmów, oraz do tłumaczenia autorów łacińskich w szkołach katedralnych i klasztornych. Nic się z tego nie zachowało, ale długotrwała praktyka kościelna musiała doprowadzić do zmian w słownictwie. Musiano znaleźć i ustalić odpowiedniki polskie łacińskich wyrazów abstrakcyjnych i zwrotów odnoszących się głównie do życia religijnego. Zdobycze te przekazywane w obrębie duchowieństwa z pokolenia na pokolenie wyodrębniły do pewnego stopnia dialekt kulturalny z całości polskiej grupy dialektycznej. Ze względu na swą funkcję wyłącznie kościelną i tradycję przechowywaną wśród duchowieństwa polski dialekt kulturalny w XIII w. był typowym dialektem religijnym w jego formie pomocniczo-kościelnej, częstej w średniowiecznej Europie objętej organizacją kościoła rzymskiego.

Dialekt kulturalny w XIII w. był prawie wyłącznie mówiony, dopiero w XIV w. zaczęła się ustalać jego forma pisana. Powstały polskie rękopisy, a w ostatnich latach tego wieku królowa Jadwiga (zm. 1399) zebrała nawet małą bibliotekę polskich kodeksów religijnych, o której — z pewną może przesadą — wspomina kilkadziesiąt lat później Jan Długosz. Pisze on, że królowa „serce i myśl zwracała ku modlitwie i ku czytaniu ksiąg boskich, to jest Starego i Nowego Testamentu, homilii czterech doktorów, żywotów świętych, kazań, cierpień świętych męczenników, rozmyślań i modlitw św. Bernarda, św. Ambrożego, objawień św. Brygidy i wielu innych ksiąg z łaciny na język polski przełożonych". Jedynym zachowanym do naszych czasów kodeksem związanym z osobą Jadwigi jest Psałterz Floriański, zawierający obok tekstu łacińskiego i niemieckiego także polski przekład psalmów. Kodeks ten był przeznaczony do biblioteki królowej i tylko wczesna jej śmierć uniemożliwiła wręczenie daru. Tekst polski Psałterza Floriańskiego został przepisany z jakiegoś dawniejszego przekładu, który swymi początkami sięga może czasów bł. Kingi.

W XIV w. dialekt kulturalny nie wyszedł poza potrzeby Kościoła ale w tych granicach rozszerzył swój zakres na dwie nowe dziedziny, a mianowicie na kazania i pieśni kościelne. Kazania w Polsce czternastowiecznej wygłaszano po polsku, a ich streszczenia dla ułatwienia pracy kaznodziejom spisywano bądź po polsku bądź po łacinie. Do nas doszły dwa polskie zbiory takich streszczeń, a mianowicie Kazania Świętokrzyskie z połowy XIV w. i Kazania Gnieźnieńskie z końca tego wieku. Z XIV w. zachowały się również dwie pieśni kościelne: Bogurodzica, której pierwsze dwie strofy pochodzą z czasów Kazimierza Wielkiego[5] oraz Pieśń wielkanocna zachowana w rękopisie z r. 1365. Przy końcu XIV w. śpiewano powszechnie Bogurodzicę jako narodowy hymn kościelny.

Zabytki kościelne XIV w. są dla nas nieocenionym źródłem dla poznania ówczesnego polskiego dialektu kulturalnego. Uderzają przede wszystkim różnice w fonetyce i w morfologii pomiędzy poszczególnymi zabytkami, które reprezentują nam poszczególne dzielnice. Wszystkie zabytki mają tylko te wspólne cechy językowe, które są równocześnie cechami całej polskiej grupy dialektycznej. Mówiąc inaczej brak cech, które by wyróżniały język ogółu zabytków z całości polskiej grupy dialektycznej. Wobec tego nie można mówić w XIV w. o polskim języku literackim lecz tylko o polskim dialekcie kulturalnym, bo każda dzielnica wytworzyła swój własny dialekt kulturalny, nie różniący się zasadniczo w zakresie fonetyki i gramatyki od miejscowych gwar ludowych. I tak Kazania Gnieźnieńskie reprezentują dialekt kulturalny wielkopolski, Kazania Świętokrzyskie dialekt północno-małopolski (okolice Sandomierza, Radomia i gór Świętokrzyskich), a Psałterz Floriański dialekt środkowo-małopolski Krakowa. Czwarty dialekt kulturalny mazowiecki (Płock, Czersk, Warszawa) reprezentują liczne zabytki z XV w. Te cztery dialekty kulturalne różniły się między sobą wyraźnie cechami fonetycznymi i gramatycznymi mniej więcej w tym samym stopniu, co gwary ludowe czterech wymienionych tu dzielnic. Ten brak jedności dialektów kulturalnych — nie przeszkadzający zresztą we wzajemnym porozumieniu, był wynikiem rozbicia politycznego Polski w XIII, a częściowo i w XIV w.

Mimo braku ogólnopolskiej normy językowej polskie dialekty kulturalne w XIV w. osiągnęły już pewien stopień wyrobienia w dziedzinie słownictwa, składni i stylu. Kunsztownością odznaczają się zwłaszcza najstarsze zabytki: Bogurodzica i Kazania

[5] Por. J. Krzyżanowski, *Historia literatury polskiej*. Warszawa 1953, s. 58.

Świętokrzyskie. Wzorem była tu oczywiście łacina epoki scholastycznej oraz czeski język kościelny, starszy od polskiego przynajmniej o sto lat. Wywierał on od początków XIV w. poważny wpływ na polskie dialekty kulturalne, szczególnie zaś na Małopolskę. Pod wpływem czeskim kształtowała się również polska pisownia średniowieczna. W Kazaniach Świętokrzyskich była ona jeszcze niezmiernie chaotyczna i niekonsekwentna, gorsza może nawet niż w dokumentach. Wszystko świadczy o tym, że jesteśmy tu u samych początków tradycji pisarskiej. W młodszym o blisko pół wieku Psałterzu Floriańskim mamy już pisownię do pewnego stopnia uporządkowaną na wzór ówczesnej grafiki czeskiej. Pewne ustalone wówczas pod wpływem czeskim zwyczaje, jak pisownia *sz, cz, rz,* dotrwały do dziś dnia. Tą formą pisaną oraz wzbogaceniem słownictwa, składni i stylu, jakie nastąpiło pod wpływem ogólnoeuropejskiej kultury kościelnej, odcinają się dialekty kulturalne czternastowiecznej Polski od gwar ludowych swych dzielnic i zbliżają się do siebie.

III

W XV w. polskie dialekty kulturalne o funkcji pomocniczej w kościołach i szkołach rozwijają się dalej. Najważniejszym osiągnięciem jest tu przekład całego Pisma Świętego na język polski, dokonany w oparciu o Biblię czeską przez kilku tłumaczy dla królowej Zofii, ostatniej żony Władysława Jagiełły, a ukończony w r. 1455 przez ks. Andrzeja z Jaszowic. Bujnie rozwija się pieśń religijna, której perłą jest piękny „Lament Matki Boskiej pod krzyżem", może szczątek misterium pasyjnego. Powstają nowe gatunki literackie: legendy o świętych i apokryficzny żywot Pana Jezusa, tzw. Rozmyślania Przemyskie.

W XV w. polskie dialekty kulturalne zaczynają powoli wdzierać się w nowe dziedziny, leżące poza życiem religijno-kościelnym. Już od r. 1386 zaczynają pisarze sądowi wpisywać do aktów po polsku roty przysiąg świadków, teksty te jednak nie przeznaczone do szerszej komunikacji społecznej miały tylko skromne znaczenie dla kształtowania się polszczyzny. Większą może rolę odegrały w sądach przekłady polskie praw polskich i mazowieckich dokonane w latach 1449 i 1450 przez dwóch księży z polecenia ks. Bolesława IV na Czersku (1421—1454). Na baczniejszą uwagę zasługują pochodzące z XV w. pierwsze próby poezji świeckiej o treści dydaktyczno-satyrycznej (Wiersz Słoty o zachowaniu się przy stole, Rozmowa mistrza ze Śmiercią, Satyra na leniwych chłopów i inne). Skromna ówczesna poezja miłosna wychodziła ze środowiska żaków szkol-

nych, może byli oni twórcami przynajmniej części wierszy satyrycznych.

W rozwoju polskich dialektów zaznacza się wpływ Krakowa i wzorów czeskich. Pod wpływem dialektu krakowskiego znikły w ciągu XIV i XV w. z tekstów literackich charakterystyczne dla Wielkopolski i Mazowsza formy typu *reno* (zamiast *rano*). Czeski znów język kościelny narzucił nam w znacznym stopniu terminologię chrześcijańską. Jest rzeczą charakterystyczną, że nawet rodzime polskie wyrazy związane z życiem religijnym, jak *wiesiele, sierce, moglić się, moglitwa* zostały na przełomie XV i XVI wieku zastąpione pod wpływem czeskim przez *wesele, serce, modlić się, modlitwa* [6]. Te obejmujące całą Polskę wpływy stołecznego Krakowa i języka czeskiego powiększyły stopień jedności polskich dialektów kościelnych, przyczyniły się do unormowania pisowni i wyrobienia stylistycznego, które w kilku utworach piętnastowiecznych stoi już na wysokim poziomie.

Mimo wszystko nie było jeszcze w XV w. polskiego języka literackiego a to przede wszystkim wskutek silnej konkurencji łaciny i niemczyzny. Łacina była językiem liturgicznym i literackim, językiem oficjalnym stanu duchownego i państwa, język niemiecki zaś był językiem oficjalnym miast, bo choć większość mieszczan mówiła na codzień po polsku, to jednak sądy i obrady cechów odbywały się po niemiecku. Nie było więc jeszcze w XV w. polskiego języka literackiego, ale zbudziły się wówczas marzenia o nim, a to pod wpływem faktu, że w sąsiednich Czechach husytyzm stworzył czeski język literacki. Husytyzm zaznaczył się w piśmiennictwie polskim. Magister krakowski Andrzej Gałka z Dobczyna ułożył około r. 1443 po polsku Pieśń o Wiklefie, a w r. 1455 oskarżono Stanisława kościelnego z Pakości o przechowywanie ksiąg polskich związanych z ruchem husyckim. Pod wpływem też idei napływających z Czech do Krakowa powstał około r. 1440 jeden z najciekawszych zabytków naszego średniowiecza, a mianowicie napisany po łacinie Wstęp do traktatu o ortografii polskiej Jakuba Parkoszowica. Jakub syn Parkosza z Żórawicy pod Sandomierzem był kanonikiem krakowskim, profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego i autorem pierwszego opracowania ortografii polskiej. Kto był autorem Wstępu do tego traktatu dokładnie nie wiemy. Może sam Parkoszowic, a może któryś z jego kolegów uniwersyteckich. W każdym razie autorem Wstępu był duchowny polski o gruntownym wykształceniu scholastycznym.

---

[6] Por. W. Taszycki, „O gwarowych formach *mgleć, mgły, moglić się, moglitwa* itd." *Studium z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*, (t. II 1957), s. 230—246.

Punktem wyjścia rozważań autora Wstępu jest koncepcja języka jako środka komunikacji społecznej. Pisze on: „Niech więc założeniem naszej rozprawy będą słowa napisane w dialogu *Timaios* przez boskiego filozofa Platona: «Na to dana jest nam mowa, aby sprawnie powstawały sądy naszego umysłu». A zauważymy, że w słowie «sądy» zawiera się organizacja społeczna, o czym Arystoteles w księdze I (dzieła) *Politica* mówi: «Człowiek jest stworzenie polityczne, to jest społeczne, oswojone, domowe, zdolne do komunikowania innym swych pomysłów, a to mianowicie przez znaki głosowe». Toż samo zaznacza w księdze I *Peri hermeneias* (O wyrażaniu się) mówiąc: «Są to więc znaki głosowe uczuć, tworzących się w duszy», i dalej potwierdza to samo, że głoski są znakami pomysłów, a litery znakami głosek i że z połączenia głosek tworzy się mowa ludzka. Stąd więc mowa nie jest niczym innym, jak tylko środkiem głosowym, z którego pomocą to, co powstało w naszej myśli, podajemy innym do wiadomości". Wobec tego w ujęciu autora język jest dobrem powszechnym, dobrem ojczyzny. Ten więc, kto broni języka ojczystego, broni ojczyzny na równi z żołnierzem ginącym u jej granic i obu równa należy się sława. „Przeto przez wzgląd na dobro społeczne uznaliśmy..., aby narzecze ojczyste, które oczywiście jest językiem polskim wyrazić w piśmie literami łacińskimi z dodaniem do nich niewielu znaków odmiennych..." Skłania do tego przykład innych narodów, o czym autor pisze: „Jakkolwiek liczne narody mają niejednakowe litery wyrażające w piśmie ich mowę, niektóre jednak zgadzają się w używaniu charakterów i kształtów jednego i tego samego wzoru, np. Włosi, Francuzi, Anglicy, Czesi, Niemcy i inni, którzy zapożyczyli charaktery i litery z języka łacińskiego, dodawszy do nich dla odróżnienia niektóre kropki, aby móc w sposób dostateczny używać ich do pisania we własnym języku. Osiągnąwszy tę dostateczność, narody te, a zwłaszcza w najbliższym nam, Polakom, sąsiedztwie zamieszkałe, jako Czesi i Niemcy, wszystkie państwowe akty, przywileje i inne rzeczy we własnym języku z pomocą liter łacińskich piszą, stosując przy tym niektóre różnice. Robią to w tym celu, aby we właściwym rozumieniu rzeczy umowy między nimi zawarte, które muszą być w piśmie wyłożone, dosłownie mogły być odczytane przez wszystkich, kogo to dotyczy, we własnym języku, w którym i rzecz samą prowadzono, i żeby w przekładzie np. z łaciny na taki lub inny język właściwe rozumienie rzeczy uszczerbku nie poniosło, jak tego często już doświadczano, ale żeby po prostu i wręcz można było słuchaczom odczytać dokumenty w tym języku, w którym zostały ułożone... Bardzo więc przezornie niektóre narody swoje czyny, akty, działania spisują

we własnym języku, ażeby z obcego języka błędy się do nich nie wkradły. Takie zabezpieczenie jest nieznane tylko sławnemu językowi polskiemu. Widząc to, znakomity Jakub, syn Parkosza z Żórawicy, doktor dekretów (tj. prawa kanonicznego), kanonik krakowski i rektor kościoła parafialnego na Skałce, w tej myśli, żeby nadal naród polski w tych rzeczach nie pozostawał za innymi narodami w tyle z wielkim dla siebie niebezpieczeństwem, wynalazł wystarczający sposób, dzięki któremu język polski w sposób dogodny może się wyrażać w piśmie, ażeby naród tym pocieszony nadal swoje dzieje mógł spisywać we własnym języku. Wprawdzie wielu błędnie myślącym, a właściwiej rzec trzeba, fantastycznie i chimerycznie bredzącym wydaje się, że użycie środka zaleconego w tej rozprawce zalecającej, by panowie Polacy za przykładem innych narodów myśli swoje we własnym języku wyrażali, może się stać przyczyną błędów; twierdzą oni, że jeśli między ludźmi powstały pewne błędy, to wywołane zostały przez to właśnie, iż wiele ksiąg teologicznych i innych zostało przełożonych na języki ludowe; stąd więc według zdania osób tego poglądu się trzymających nie tylko mężczyźni, ale i kobiety przez czytanie ksiąg takich wpadają w błędy. Niech jednak dalekim od nas będzie ten paralogizm (tj. fałszywy wniosek), ażeby skromny zaczyn niniejszej rzeczy stał się przyczyną zepsucia duchowego. Nie rzecz sama bowiem, ani narzędzie zasługuje na pochwałę lub naganę, ale tylko jego użycie właściwe lub nadużycie; zgubą jest nie wino, lecz upijanie się winem... Niech ustąpi więc obłędne dowodzenie i odtąd posługujmy się dogodnym dla języka polskiego sposobem pisania." W połowie XV w. nie istniał jeszcze polski język literacki i autor Wstępu zdaje sobie z tego sprawę. Wie on jednak, że u zachodnich sąsiadów są już w użyciu narodowe języki literackie i pragnie na ich wzór stworzyć język literacki polski. Szczególnie ważnym jest dla niego wzór czeski. Wzmianka o kropkach nad literami odnosi się do pisowni, wprowadzonej przez Husa, z której późniejsza ortografia polska przyjęła literę ż. Wzmianka o powstałych błędach odnosi się oczywiście do herezji husyckiej. Za najważniejszy krok w kierunku stworzenia polskiego języka literackiego uważa autor Wstępu ustalenie pisowni polskiej. Jego zdaniem język polski powinien opanować w pierwszym rzędzie dwie dziedziny, a mianowicie dziedzinę dokumentów prawno-państwowych, by uniknąć fałszerstw przy ich tłumaczeniu, oraz dziejopisarstwo narodowe. W tym ostatnim szczególe można się dopatrywać aluzji przeciw Długoszowi, który w tym czasie przygotowywał się do pisania historii Polski po łacinie. Jak z końcowych partii Wstępu wynika, w połowie XV w. duchowieństwo polskie podzielone było — ze względu na sprawę języka ojczy-

stego — na dwa obozy. Kierunek konserwatywny dążył do utrzymania stanu dotychczasowego. Językiem literackim ma być wedle nich nadal łacina, a język polski ma być ograniczony do roli pomocniczego dialektu kościelnego. Głównym argumentem tego kierunku było niebezpieczeństwo herezji, takich jak husytyzm, które ich zdaniem wynikały z rozwoju literatury teologicznej w językach narodowych. Drugi kierunek, postępowy, do którego należał sam autor Wstępu, dążył do stworzenia polskiego języka literackiego, wskazując na to, że nie będzie on sam w sobie niebezpieczny dla Kościoła, o ile nie zostanie nadużyty do propagandy heretyckiej. Te dwa obozy utrzymały się wśród duchowieństwa polskiego przez lat sto aż do połowy XVI w.

Z innego punktu widzenia naświetla stosunki językowe w obrębie Kościoła polskiego Jan Ostroróg, wojewoda poznański (ok. 1436—1501) w jednym z ustępów swego traktatu łacińskiego pt. *Monumentum pro Reipublicae ordinatione* (Pomnik o naprawie Rzeczpospolitej, ok. r. 1475). Pisze on: „O, co za ujma i osława dla wszystkich Polaków! Po wielu miejscach w świątyniach naszych odbywają się kazania po niemiecku, i to w miejscu wyniosłym i okazałym; słuchają ich jedna lub dwie baby, a tłumy Polaków duszą się gdzieś tam w kąciku ze swym kaznodzieją!... Napominam, aby w tym języku nie kazano. Niech się uczy mówić po polsku ten, kto chce w Polsce mieszkać! Chyba że takie z nas półgłówki, że zapominamy, iż Niemcy z naszym językiem podobnie obchodzą się u siebie. Jeżeli zaś potrzeba takich kazań dla przybyszów, niechże się one odbywają gdzieś na ustroniach, bez ujmy dla godności Polaków". Ostroróg dotyka tu starej bolączki, a mianowicie użycia niemczyzny w obrębie Kościoła polskiego, z czym walczyły już synody w XIII i XIV w. Sprawa została rozwiązana dopiero w XVI w., a najgłośniejszym jej epizodem była walka o wprowadzenie kazań polskich w miejsce niemieckich do kościoła Mariackiego w Krakowie. Walkę tę zapoczątkowaną w r. 1536 przez rajcę krakowskiego Hieronima Spiczyńskiego a prowadzoną następnie na sejmie rozstrzygnął dopiero na korzyść Polaków Zygmunt Stary.

Wkraczamy wreszcie w wiek XVI, w wiek, w którym powstał polski język literacki. Punktem wyjścia był tu krakowski dialekt kulturalny o funkcji pomocniczej w kościołach i szkołach. Związany z tradycjami diecezji krakowskiej od w. XIII i ze środowiskiem Uniwersytetu od jego początków w r. 1364 krakowski dialekt kulturalny w sprzyjających warunkach rozwinął się w język literacki. Proces ten dokonał się w trzech etapach. Pierwszym z nich było wprowadzenie dialektu kulturalnego do druków. Można więc powiedzieć, że polski język literacki powstał w środowisku drukarzy kra-

kowskich. Około r. 1510 wychodzą pierwsze polskie książki drukowane i wkrótce ustala się pisownia i norma językowa druków krakowskich, która promieniuje na całą Polskę. Do połowy XVI w. Kraków był jedynym ośrodkiem drukarstwa polskiego, w drugiej połowie zaś tego wieku był ośrodkiem najsilniejszym, narzucającym swe normy ośrodkom prowincjonalnym. Forma językowa autorów przebijająca się w ich rękopisach nie miała tu większego znaczenia, drukarnie bowiem dostosowywały ją do normy krakowskiej [7].

Drugi okres rozwoju polskiego języka literackiego przypada na czasy reformacji. Drukarstwo stworzyło ogólnopolską normę językową nie zdołało jednak usunąć przewagi łaciny. Dopiero reformacja między r. 1540 a 1560 przez stworzenie literatury teologiczno-moralnej w języku polskim wywalczyła naszemu językowi równouprawnienie z łaciną. Dzięki temu mogli w tym okresie wystąpić pierwsi autorzy piszący po polsku z większą dozą oryginalności i wywierający szerszy wpływ, jak Marcin Bielski (1495—1575) i Mikołaj Rej (1505—1568). Reformacja stworzyła środowisko zborów protestanckich pełnych sporów religijnych prowadzonych w języku polskim. Przyczyniło się to znacznie do wyrobienia naszego języka ojczystego.

Trzecim czynnikiem, który posunął naprzód rozwój polskiego języka literackiego było środowisko dworów renesansowych Zygmunta Augusta (1548 — 1572) oraz dostojników duchownych i świeckich w drugiej połowie XVI w. W tym środowisku ludzi znających wytworną łacinę i włoszczyznę XVI w., a mających ambicję podniesienia języka ojczystego na ten sam wysoki poziom, powstał polski, polerowany język dworski o starannie przebranym słownictwie i giętkiej składni. Język ten uwiecznili dwaj wielcy pisarze, a mianowicie Łukasz Górnicki (1527—1603), twórca polskiej prozy artystycznej i Jan Kochanowski (1530 — 1584), twórca polskiego języka poetyckiego.

Powstaje teraz pytanie, jaką była rola Kościoła w tym procesie przekształcania się dialektu kulturalnego w język literacki. Otóż, jak łatwo zrozumieć, Kościół nie był oficjalnei ani po stronie dotychczasowego języka literackiego, tj. łaciny, ani po stronie powstającej dopiero z dialektu kulturalnego literackiej polszczyzny, a duchowieństwo polskie rozbite było na dwa obozy, z których jeden sprzyjał łacinie, drugi zaś polszczyźnie. Na początku XVI w. wśród duchowieństwa polskiego przeważał jednak stanowczo kierunek uważający łacinę za jedyny język literacki. Tak było przynajmniej w opinii

---

7 Por. J. Petr, *Zaimek „każdy" w historii i dialektach języka polskiego*, Wrocław 1957, s. 12.

innych stanów. Dowodzi tego instrukcja uchwalona przez szlachtę wielpolską na sejmiku w Środzie w r. 1534 dla posłów, udających się na sejm do Piotrkowa. Szlachta, zapewne pod wpływem prądów reformacyjnych, żądała w następujących słowach pozwolenia na druk książek w języku polskim: „*I-tem* prosiemy, aby nam księża nie bronili imprymować historyj, kronik, praw naszych i też inszych rzeczy, a zwłaszcza o *Biblijq*. Albowiem każą sobie bić rzeczy rozmaite, a czemu też nie mają bić naszym językiem? Tu też wielka nam krzywda się widzi od księży, abowiem każdy język ma swym językiem pisma, a nam księża każą głupiemi być".

Na tej podstawie można by było sądzić, że granica między zwolennikami łaciny a zwolennikami polszczyzny pokrywała się z granicą wyznaniową i że duchowieństwo katolickie było po stronie łaciny, protestanci zaś po stronie polszczyzny. Otóż ujęcie takie jest z gruntu fałszywe. Granica językowa i wyznaniowa nie pokrywały się ze sobą, a po stronie łaciny stała tylko część duchowieństwa katolickiego, druga zaś część duchowieństwa, choć zwalczała protestantów pod względem religijnym, zgadzała się z nimi w sprawie roli języka polskiego. Typowym przedstawicielem tego drugiego obozu był Andrzej Zebrzydowski (1496—1560), biskup włocławski, a następnie krakowski, zdecydowany przeciwnik reformacji, którą zwalczał czynem i piórem. Napisał on po polsku list do Benedykta Izdbieńskiego, biskupa poznańskiego, i otrzymał od niego odpowiedź po łacinie, wyrażającą oburzenie z powodu użycia w korespondencji języka polskiego. Na list ten odpowiada z kolei Zebrzydowski następującym listem łacińskim z maja r. 1548: „Nie widzę doprawdy żadnej przyczyny, dlaczego Najczcigodniejsza Wielebność Wasza polski ów list mój przyjęła z niechęcią większą, niż przypuszczałem i niż wypadało, skoro przecież całe jego ujęcie utrzymane było w takim tonie, że nikt mu nic nie mógł zarzucić, chyba ktoś nieprzyjaźnie do mnie nastawiony. Bo najpierw dlaczegożby język ojczysty miał obrażać Najczcigodniejszą Wielebność Waszą, która z wielu względów powinna mu sprzyjać, po pierwsze dlatego, że Najczcigodniejsza Wielebność Wasza od takich pochodzi przodków, którzy tego języka nie tylko używali w domu jako rodzimego, ale także krwią i karkami swymi go bronili; następnie dlatego, że Najczcigodniejsza Wielebność Wasza w takim urodziła się kraju, gdzie przy wielu obcych językach żaden inny jak ten właśnie jest ojczysty; i w końcu dlatego, że Najprzewielebniejsza Wielebność Wasza w tej dzielnicy osiągnęła najwyższą godność, która wedle tradycji w tym języku otrzymała i posiada nazwę Wielkopolski. Ja sam także, by pominąć wszystko inne, nie tylko przyznaję się do tego narodu i języka, ale się nawet chętnie do niego przyznaję.

Wobec tego, że się innym ludziom nie poczytuje za błąd porozumiewanie się ze sobą swoim językiem, nie rozumię, dlaczegobym ja także miał być narażony na naganę ze strony Najczcigodniejszej Wielebności Waszej za to, iż będąc Polakiem i do Polaka pisząc, pisałem po polsku". Namiętny, choć utrzymany w granicach etykiety, ton listu dowodzi, jak gorącymi musiały być w połowie XVI w. spory pomiędzy duchownymi polskimi na temat zakresu użycia języka ojczystego.

Należy też pamiętać, że już w pokoleniu Reja znalazł się w obozie katolickim znakomity publicysta i stylista Stanisław Orzechowski (1513—1566), kanonik przemyski, który swe najlepsze dzieła po polsku napisał. Uzasadnia to w przedmowie do *Quincunxa* (1564): „A jeśliże chcesz wiedzieć, czemu polskim językiem pisarz *Quincunxa* tego pisał Tobie, wiedz, iż przeto, iż on nie chce, aby go czytał Włoch, Niemiec, Francuz, Hiszpan; Polak Polakom pisał, co być Polszcze zdrowego widział, nie oglądając się na łaskę albo niełaskę człowieka na świecie żadnego, Panu Bogu tylko samemu oddając serdeczne myśli i uprzejme chuci swe, a narodowi swemu polskiemu całym sercem, całą duszą i całą myślą wiernie służąc."

Walka między zwolennikami łaciny i polszczyzny wśród duchowieństwa katolickiego kończy się około r. 1560. Zwycięża bezwzględnie pogląd, że w Polsce językiem literackim jest język polski. Wśród episkopatu polskiego tego okresu byli ludzie zasłużeni dla sprawy języka ojczystego, jak Piotr Myszkowski (1505—1591), biskup krakowski, przyjaciel i protektor Jana Kochanowskiego, któremu poeta czarnolaski dedykował swój Psałterz Dawidów w tych wymownych słowach:

Tymżeś mi serce dodał, żem się rymy swemi
Ważył zetrzeć z poety co znakomitszemi
I wdarłem się na skałę pięknej Kallijopy,
Gdzie dotychmiast nie było znaku polskiej stopy.

IV.

Powstanie polskiego języka literackiego jest wynikiem współdziałania wielu czynników, a mianowicie państwa, Kościoła, oraz różnych wpływów kultury zachodnio-europejskiej. Zasługą państwa Piastów było to, że swymi granicami przyczyniło się do wyodrębnienia polskiej grupy dialektycznej, że w r. 966 przyjęło chrześcijaństwo i umocniło Kościół w Polsce, że wreszcie otworzyło dostęp wpływom kultury zachodniej. Bezsporną zasługą Kościoła jest stworzenie w XIII w. polskich dialektów o funkcji pomocniczej

w kościołach i szkołach, oraz rozwijanie tych dialektów w w. XIV i XV. Przekształcenie się w XVI w. jednego z dialektów kulturalnych, a mianowicie dialektu stołecznego Krakowa, w polski język literacki było wynikiem oddziaływania wpływów zachodnio-europejskich tak w dziedzinie techniki (druk) jak i życia duchowego (reformacja i odrodzenie). Ten proces ostatecznego ustalania się języka literackiego leżał poza zakresem kompetencji instytucji kościelnych, oficjalnie więc nie mógł być przez Kościół ani popierany ani zwalczany. Natomiast wśród duchowieństwa polskiego między r. 1440 a 1560 da się stwierdzić istnienie dwóch obozów, z których jeden był za utworzeniem polskiego języka literackiego, drugi zaś przeciw niemu. Pierwszy z tych obozów, współdziałając na tym odcinku z innymi prądami społecznymi, przyczynił się do ostatecznego zwycięstwa polskiego języka literackiego i do wyrobienia się w jego obrębie języka artystycznego, co nastąpiło między r. 1560 a 1600.

Tadeusz Milewski

JOHANN WOLFGANG GOETHE

FAUST

(Fragmenty)

Do wielu istniejących już polskich przekładów „Fausta", Feliks Konopka dodał obecnie swoje tłumaczenie. Z pewnością każdy poważny przekład wielkiego poematu stanowi wydarzenie kulturalne — tymbardziej, że każdy tłumacz inne piękności „Fausta" odkrywa, inne myśli dobitniej uwypukla. Zaś napięcie między artyzmem tłumaczenia a wiernością oryginałowi daje coraz to inne wyniki, zwłaszcza że pojęcie wierności, czy może analogiczności poetyckiej, bywa bardzo różne.

Z nowego przekładu „Fausta" wybieramy fragmenty dwu scen aktu pierwszego: Faust chce popełnić samobójstwo: odwodzą go od tego zamiaru chóry aniołów, opiewających święto Zmartwychwstania. Później Faust, wraz ze swoim przemądrzałym famulusem Wagnerem, schodzi do miasteczka, które weseli się w dzień Wielkanocy.

FAUST

...Jeśli fantazji lot, w pogodny czas
Po wieczność aż zakreśla swe koliska,
Starczy dlań ciasny kąt, gdy raz po raz
Szczęście za szczęściem w wirze czasu pryska.
Wnet szara troska do serca się wkrada
Przywodzi z sobą cichych zmartwień rój
Swym niepokojem, mąci pokój twój,
Wciąż nowe maski na swą twarz nakłada.
W żony, to w dziecka jawi się postaci
To jako pożar, powódź, nóż i jad.
I wiecznie drżysz w przeczuciu nowych strat
I opłakujesz to czego nie tracisz.

Żem nie jest jako bóg, zbyt dobrzem odczuł już
Z robakiem równam się ryjącym ziemi kurz

Z robakiem co żrąc proch, swój nędzny żywot wiódł
Aż go przechodnia krok, zdeptawszy, w ziemię wgniótł.
Czyż to nie proch, ten pergaminów skład
Co półek sto po izby szczyt mi ścieśnił?
Rupieci zwał, gdzie różnorodny grat
Dławi mnie w świecie pajęczyn i pleśni?
Czyż tu-m miał znaleźć to czego mi brakło
I dociec w księgach które kryje pył,
Że wszędzie człowiek męczył się łaknął
Że tu i ówdzie ktoś szczęśliwy żył?...

...Odważ się siłą wyłamać te dźwierze
U których każdy chyłkiem radby przejść
Czas dowieść w czynie, że przed Bóstwa wyżem
Zdolna nie cofnąć się męskości cześć.
Czas nie drżeć z lęku przed ciemnością jamy
W którą fantazja się na mękę śle
I śmiało zmierzać do tej ciasnej bramy
U której ujścia całe piekło wre.
Na krok ten ważyć się z pogodną myślą,
Choćby i w nicość rozpłynąć się przyszło.

A teraz, czysty pucharze z kryształu
Wyjdź ze starego twego futerału,
Gdzieś spał w zabyciu, przez lat długich ciąg.
U ojców moich lśniłeś w biesiad gwarze,
Poważnych gości rozjaśniałeś twarze
Gdyś w koło stołu krążył z rąk do rąk.
Obrazów, w szkle kunsztownie rzniętych moc,
Mus objaśniania ich mową nadobną
I wychylenia zawartości do dna,
Niejedną wskrzesza mi młodzieńczą noc.
Już cię żadnemu z sąsiadów nie wręczę,
Nie błysnę sprytem, sławiąc barw twych tęczę.
Oto jest sok durzących pełen łask;
Brunatną falą zalał twe wgłębienie
On com go wybrał i warzył uczenie,
Haust mój ostatni — niech go z pozdrowieniem
Pod wschodzącego dnia wychylę brzask

(przybliża kielich do ust)

(Głos dzwonów i śpiew chóralny)

CHÓR ANIOŁÓW

Chrystus zmartwychwstał!
Śmiertelni, radość wam,
Do których grzech i kłam,
Dziedzicznych przylgnął plam
Skazą wieczystą.

FAUST

Cóż to za śpiew? Jakiż przeczysty ton
Od ust mi kielich odciąga przemocą?
Czyżby już głuchym dźwiękiem wieścił dzwon
Pierwszą godzinę Święta Wielkanocy?
Czyż Zakon Nowy głosi nam ten chór,
Krzepiącej pieśni podejmując wtór,
Co z ust anielskich brzmiał w grobowej nocy?

CHÓR ANIOŁÓW

Z martwych nam powstał
Nasz miłujący Pan
Ten co nam z nieba dan
Zbawczo martwiących ran
Próbie by sprostał.

FAUST

Po cóż mię mocny a łagodny dźwięk
Niebiańskich głosów szuka w prochu szarym?
Dźwięczcie, gdzie czułych serc rozkwita wdzięk,
Ja dobrze słyszę wieść, a tylko brak mi wiary.
Bo cud jest wiary dzieckiem — a mnie lęk
Wnijść nie pozwala w sferę, skąd wesoła
Dobrej nowiny nuta brzmi.
Lecz, że w młodości tak był znany mi,
Głos ten z powrotem do życia mnie woła.
Niegdyś, miłosny pocałunek nieb
W Sabatu ciszy nagle spadał na mnie
I przeczuć pełnym huczał dzwon wołaniem
I modłów zryw w żarliwą rozkosz krzepł;
Niepojętego urok roztęsknienia
Wiódł mię przez las i łąki strojne w kwiat,
Czułem jak z łez mych gorących strumienia

W mym wnętrzu nowy buduje się świat.
Ta pieśń, co niegdyś hasłem gier ochoczych
Wieściła świąt wiosennych jasne dnie,
Echem dziecięcych uczuć dziś przed mrocznym
Ostatnim krokiem tak wstrzymuje mnie.
O dźwięczcie mi niebiańskich pieśni tony!
Kręci się łza, znów ziemi-m przywrócony.

CHÓR UCZNIÓW

Gdy pogrzebiony Pan
Żyw i wspaniały
Zmartwychpowstawszy nam
Wszedł do Swej chwały
Gdy się u twórczych sił
Źródła weseli,
Nas więzi ziemski pył
Byśmy cierpieli.
Gdyś swój porzucił gmin
W ciemnościach ziemskiej mgły
Mistrzu nad szczęściem Twym
My lejem łzy!

CHÓR ANIOŁÓW

Zmartwychwstał Chrystus
Pokonał grobu smęt
Radośnie wszyscy
Zwolńcie się z pęt!
Czynnie wielbiącym go
Zwyciężającym zło
Strawę dzielącym
Słowo głoszącym
Raj zwiastującym
Wam Mistrz jest bliski już,
Dla was jest tuż!



FAUST

Z lodowych więzów, rzekę i strumyki
Ożywczy, słodki rozkuł wiosny wzrok.
Zielenią płonie dolin stok,
A siwy zamróz wstecz ku szczytom dzikim

W odwrocie, starczy swój skierował krok.
Dorywczo jeszcze stamtąd jego dłoń
Dreszczem ziarnistych gradów ziemię zdzieli
Pasmami w poprzek tnąc zieloną błoń.
Alić już słońce nie chce ścierpieć bieli.
Wszechkształtujące pobudzając pędy
Wszystko barwami ożywić chce wszędy,
A że tak wcześnie nie zakwita kwiat,
Ludźmi w odświętnych szatach barwi świat.
Odwróć się, nie patrz ku szczytom wysokim
A wstecz za siebie na miasto rzuć okiem,
W tłum, co się z mrocznej wnęki bram
Wytoczył rojem barwnych plam.

Każdy dziś w słońcu grzać się rad
Dziś Zmartwychwstanie święci świat.
A oni sami zmartwychwstali.
Z przyziemnych domków, z dusznych klatek,
Z warsztatu i fabrycznej hali,
Z ucisku dachów i facjatek,
Z natłoku miasta, z ulic cieśni,
Z tumów, gdzie święty drzemie cień

Wyprowadzeni w jasny dzień.
Spójrz tylko, spójrz jak tłum się wcześnie
Rozbiegł i w polach jął się snuć.
Jak rzeka wzdłuż i w szerz, obleśnie
Niejedną już kołysze łódź,
A ta ostatnia przeciążona,
Omal że tonąc płynie tam.
Z najdalszych ścieżek, na gór skłonach
Stubarwne suknie płoną knam.
Zabawy echem szumią niwy
Tu ci jest ludu raj prawdziwy
Wmieszany w tłum radość dookolną
Tum jest człowiekiem, tu być mi nim wolno.

WAGNER

Tak się przechadzać z wami, cny doktorze,
Zaiste korzyść to i zaszczyt srogi,
Sam bym tu jednak nie zaszedł, broń Boże,
Bo wulgarności wszelkiej jestem wrogiem.

Te wrzaski, kręgli trzask, tych skrzypek granie
To nienawistne dla mych uszu echo.
Szaleją, drą się, niczem opętani
I zwą to śpiewem i zwą to uciechą.

CHŁOPI POD LIPĄ
(Taniec i śpiew)

W taneczny pasterz ruszył krąg
Na głowie wieniec z pękiem wstęg
I nowa na nim cucha.
Pod lipą wrzawa, tupot nóg
Do tańca szedł kto tylko mógł
I hej! I hej!
I hejże! hejże! hej!
A skrzypki tną od ucha.

Gdy cisnął się przez ludzi tłok
Dziewczynę łokciem trącił w bok
A była rydz dziewucha.
Spojrzeniem złym zmierzyła go
I rzekła gniewnie: patrzcie no,
I hej! I hej!
I hejże! hejże! hej!
Udawać chciałby zucha!

Lecz wartko tańca krąg się wił
I tak i wspak i wprzód i w tył
Aż kiecki wiatr rozdmuchał
Zmachali się, zziajali się
I dysząc wpół trzymali się
I hej! I hej!
I hejże! hejże! hej!
A żar im z twarzy buchał.

A nie bądź-że natrętny tak!
Niejednej życie poszło wspak,
Co takich słówek słucha!
Lecz szepcąc na bok odwiódł ją
A zaś z pod lipy śpiewki brzmią
I hej! I hej!
I hejże! hejże! hej!
A skrzypki tną od ucha.

Johann Wolfgang Goethe

ANKIETA:

FORMACJA KATOLICKA W DWUDZIESTOLECIU

Sądząc z listów i wypowiedzi niektórych naszych czytelników, nie wszyscy zrozumieli cel i zakres ankiety Znaku zgodnie z intencją redakcji. Dla wyjaśnienia sprawy drukujemy list, który po zamieszczeniu pierwszych odpowiedzi na ankietę wysłaliśmy do kilkudziesięciu osób i nadal wysyłamy:

> Zaczęliśmy w miesięczniku „Znak" drukować ankietę pt. „Formacja katolicka w dwudziestoleciu". Ukazały się na ten temat wypowiedzi prof. Mariana Plezi (nr. 39) oraz red. Jerzego Turowicza i p. Marii Morstin-Górskiej (nr. 40). Nie chcemy wyznaczać szczegółowymi pytaniami ram naszej ankiety. Określa ją wystarczająco jej tytuł: chodzi po prostu o to, by zebrać możliwie szerokie, wszechstronne i autentyczne materiały do dziejów katolicyzmu polskiego w dwudziestoleciu. Może za wcześnie jest dziś na historyczną syntezę, ale napewno nie jest za wcześnie, by ludzie, którzy o tamtych czasach mają niejedno do powiedzenia, wiedzę swoją i doświadczenia utrwalili na piśmie. Narzeka się często na naszą narodową niepamięć historyczną. Pragnęlibyśmy, aby ankieta „Znaku" pomogła przekazać pamięć o epoce tak mało znanej, chociaż tak niedawnej. Dlatego pozwalamy sobie zwrócić się do Pana z prośbą o nadesłanie odpowiedzi na ankietę w takiej formie, w jakiej Pan uzna za stosowne — mogą to być fragmentaryczne wspomnienia, zapiski, artykuł podający dane rzeczowe, czy też taką lub inną ocenę — jednym słowem wszystko, co może poinformować dzisiejszego czytelnika, jak rozwijała się u nas formacja katolicka w dwudziestoleciu i jaki miała wpływ na różne dziedziny życia w Polsce. Podobne listy wysyłamy do pewnej ilości osób (zarówno katolików jak i nie katolików), które z tych czy innych względów katolicyzmem w Polsce się interesowały. Jeśli wśród swych znajomych widzi Pan kogoś, czyj udział w ankiecie byłby cenny zdaniem Pana, będziemy wdzięczni za zachęcenie go do nadesłania nam wypowiedzi.

List nasz — jak sądzimy — stawia sprawę jasno: otwiera wolną trybunę, z której różni ludzie, także niekatolicy, mogą wypowiedzieć taką czy inną ocenę. Czasem napewno niezgodną z poglądami redakcji. Trudno: *audiatur et altera pars*. Katolicyzmowi w Polsce nie stanie się krzywda, jeśli ktoś — nawet przeciwnik — napisze, co mu zarzuca. Zamykanie oczu na zarzuty do niczego nie prowadzi. Odwrotnie: powinny one stać się przedmiotem osobistego, rzetelnego obrachunku każdego z nas. Jeśliby czyjeś oceny lub opisy faktów były fałszywe, to wolna trybuna ankiety daje wystarczającą możność ich sprostowania, choć wiadomo conajmniej od czasow Iuvenala, że słowo publikowane nieraz *dat veniam corvis et vexat columbas*. Jeśli oceny i fakty są prawdziwe — tym lepiej. Jeśli bywają „dyskusyjne", jak zwykle w każdej subiektywnej wypowiedzi, to poraz trzeci odwołajmy się do łaciny: *habeat unusquisque sapientiam suam.*

Red.

KONSTANTY TUROWSKI

DZIAŁALNOŚĆ KATOLICKA W DWUDZIESTOLECIU

Biorąc udział w ankiecie „Znaku" muszę z góry zaznaczyć, że nie sięgam do materiałów, dokumentów, nie przeprowadzam studiów nad sprawami, o których zamierzam pisać, lecz opieram się na własnych doznaniach, wrażeniach, przeżyciach, przemyśleniach i na własnej pamięci. Również ograniczam się do rzeczy, moim zdaniem, najważniejszych, pomijając wiele szczegółów i faktów, gdyż w przeciwnym razie wyszłaby książka zamiast artykułu.

Następna uwaga. Moich wypowiedzi i poglądów nie należy traktować wyłącznie jako tylko moich własnych. Brałem czynny udział w życiu społecznym. Żyłem i obracałem się ciągle w „środowiskach". Wywierałem na nie wpływ, ale jednocześnie grupy, w których żyłem, pracowałem i działałem wpływały na kształtowanie się mojej postawy i poglądów. Uwagę tę czynię dlatego, aby moich zapatrywań nie traktować jako odosobnionych, lecz jako takie, które nurtowały pewne kręgi ówczesnego społeczeństwa katolickiego, szczególnie młodego wówczas pokolenia, z którego wielu odeszło od nas na zawsze [1]. Mógłbym powtórzyć za Zawieyskim: „...pisząc o sobie, będę niekiedy używał liczby mnogiej, bowiem nie byłem sam". Moja wypowiedź jest również częściowo odpowiedzią J. Zawiey-

[1] Wymienię tylko z mojego środowiska lubelskiego i to osoby najbardziej mi znane: ks. bp Władysław Goral, kapłan święty, intelektualista i działacz społeczny, nawet jako biskup pełniący funkcję wiceprezesa okręgu chrześcijańskich związków zawodowych (CHZZ), zginął w Dachau. Ks. prof. Antoni Szymański, wieloletni rektor KUL, wybitny uczony, autor pierwszego podręcznika „Polityki społecznej" w Polsce (1924 r.), teoretyk myśli katolicko-społecznej, wieloletni redaktor „Prądu", prezes Rady Społecznej przy Prymasie Polski, duchowy przywódca „Odrodzenia", zmarł przedwcześnie na skutek przejść okupacyjnych. Stefan Drożdżyk, działacz „Odrodzenia", zginął w Oflagu. Stanisław Jaroszyński, wybitny działacz „Odrodzenia" i KSM zginął jako oficer rezerwy w 1939 r. Artur Edward Krawczyk, odrodzeniowiec, czołowy działacz CHZZ, zginął w czasie wojny. Czesław Martyniak, odrodzeniowiec, profesor KUL, zapowiadający się jako wybitny intelektualista, rozstrzelany przez Niemców. Zygmunt Martyniak, działacz akademicki i korporacji chrześcijańskich, zginął w Katyniu. Władysław Pastuszka, działacz akad. i „Odrodzenia", zginął w Katyniu. Bolesław Sałyga, odrodzeniowiec, działacz akad. i KSM, zmarł na skutek przejść w czasie okupacji. Jerzy Sadownik, wybitny działacz akad. i „Odrodzenia" zginął jako oficer rezerwy w bitwie pod Lwowem.

skiemu, na jego rzeczywiście ostre i namiętne osądzenie środowisk katolickich w dwudziestoleciu. Temu ostremu sądowi pod wieloma względami nie można odmówić słuszności [2]. Osad ten jest jednak bardzo jednostronny i pozbawiony obiektywizmu. Przypisać to należy faktowi, że Zawieyski był wówczas poza katolicyzmem, oceniał go przede wszystkim z pozorów, z pewnych zewnętrznych przejawów, stał na stanowisku przeciwnika, który ma zawsze skłonność chwytania i notowania ujemnych przejawów wrogiego sobie ruchu, a nie jego osiągnięć i wartości dodatnich. Zresztą, że z tym katolicyzmem nie było tak źle — za przykład może służyć katechumen Zawieyski i wielu innych.

*

W moim najgłębszym przekonaniu katolicyzm polski w dwudziestoleciu znalazł się na nowej drodze swego wielkiego rozwoju. Nowe, charakterystyczne cechy, które go wyróżniały od etapu poprzedniego. z końca XIX i z początku XX wieku są, moim zdaniem, następujące:

1. Wzmożony ruch umysłowy ogarniający coraz szersze kręgi katolików duchownych i świeckich. Wyrażało się to w wydawnictwach, publikacjach, czasopismach katolickich, zjazdach, tygodniach społecznych organizowanych przez „Odrodzenie", Związek Polskiej Inteligencji Katolickiej (przekształcony z senioratu „Odrodzenia"), Naczelny Instytut Akcji Katolickiej itp. Niezmiernie korzystny wpływ na aktywność intelektualną i organizacyjną polskich katolików miały kontakty z katolickimi ośrodkami zagranicznymi.

2. Oddziaływanie indywidualne i urabianie jednostki zostało wzbogacone przez działalność skierowaną ku kształtowaniu życia społecznego. Stąd coraz szersze zainteresowanie problematyką społeczną. O zagadnieniach społecznych nie rozprawia się już tylko w organizacjach politycznych lub zawodowych przyjmujących za podstawę swego programu społeczną naukę Kościoła, ale mówi się o nich coraz częściej z ambony, czyni się je przedmiotem zorgani-

---

Kazimierz Osuchowski, odrodzeniowiec, młody intelektualista, zginął jako skoczek spadochronowy w powstaniu warszawskim. Władysław Deptuła, działacz odrodzeniowy i Akcji Katolickiej zginął w obozie koncentracyjnym, Stanisław Orlikowski, działacz odrodzeniowy, prezes „Pax Romana", zginął jako oficer rezerwy we wrześniu 1939 r. Przytoczone nazwiska nie wyczerpują listy.

[2] Podobnie zresztą ostro i namiętnie możnaby krytykować i przeciwne kierunki z racji ich niedowładu ideologicznego i organizacyjnego, fałszywej taktyki czy błędów.

zowanych studiów i opracowań, prowadzonych nawet z inicjatywy najwyższej hierarchii kościelnej (Rada Społeczna przy Prymasie Polski), stanowią przedmiot zainteresowań Akcji Katolickiej, czego wyrazem jest Tydzień Społeczny zorganizowany przez Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, poświęcony zagadnieniom katolickiej nauki społecznej (Warszawa 1937 r.)[3].

3. Kościół wychodzi zdecydowanie z zakrystii. Ambona i konfesjonał stają się tylko jednym ze środków wychowania i kształcenia religijnego. Powstają stowarzyszenia Akcji Katolickiej lub też zbliżone do niej. Dzięki temu zwiększają się możliwości oddziaływania Kościoła na wiernych. Nadto tworzy się hierarchiczne apostolstwo świeckich. Mówią o Bogu, o katolicyzmie, oświetlają różne zagadnienia z punktu widzenia wiary już nie tylko sami kapłani, ale i katolicy świeccy. Sprawa Kościoła i katolicyzmu przestaje być tylko sprawą „prywatną"; staje się sprawą publiczną w tym sensie, że rośnie poczucie odpowiedzialności zbiorowej wśród katolików za losy Kościoła i katolicyzmu i za przenikanie życia zasadami etyki katolickiej.

4. Katolicyzm zwiększa swoje wpływy na inteligencję i młodzież. Zanika moda na indyferentyzm, na pomniejszanie czy bagatelizowanie religii tak powszechne u naszej inteligencji w okresie przed I wojną światową. Można powiedzieć, że katolicyzm w okresie dwudziestolecia zdobył pełne prawa obywatelstwa w świecie intelektualnym, wśród rzesz wykształconej inteligencji, stał się atrakcyjny dla młodego pokolenia.

5. Wielkim sukcesem katolicyzmu polskiego w dwudziestoleciu było wydostawanie się spod wpływów konserwy katolickiej. Dojrzewała świadomość, że burżuazja była kulą u nogi katolicyzmu, gdyż utożsamiając Kościół ze swymi interesami stwarzała pozory, że Kościół broni tych interesów i starego porządku społecznego,

---

[3] Był to jeden z najgłośniejszych Tygodni Społecznych w Polsce. Szczególnie referaty ks. F. Machaya i ks. J. Piwowarczyka o społecznym i ekonomicznym położeniu wsi polskiej, o konieczności szybkich i radykalnych reform, wypowiedzianie w formie gorącej, poparte niezbitymi argumentami, wywołały burzliwą dyskusję i gwałtowny kontratak konserwy katolickiej, która w opublikowanej później broszurze zarzucała wybitnym znawcom i teoretykom katolickiej doktryny społecznej — jakimi byli prelegenci — fałszywą interpretację społecznych encyklik papieskich. Od tej dyskusji w Polsce huczało. Ks. Machaya okrzyczano czerwonym księdzem! Cały materiał był publikowany. Dyskusja w formie ogłaszanych publikacji i artykułów trwała do wybuchu wojny.

Zagadnienia wsi i kwestia robotnicza w Polsce wypełniły program Tygodnia Społecznego „Odrodzenia" w 1939 r. niezależnie od omawiania tych spraw na innych T. S. Jest zdumiewające, że Zawieyski interesujący się tak żywo problematyką społeczną — dyskusje te przeoczył!

sprzecznego z interesami i dążeniami szerokich mas ludowych. To nadużywanie Kościoła jako parawanu do podtrzymywania swej uprzywilejowanej pozycji politycznej, ekonomicznej i społecznej wynikającej z urodzenia i majątku oraz brak należytego odporu ze strony niektórych sfer duchowieństwa i hierarchii kościelnej dostarczało argumentów środowiskom antykatolickim, które dość skutecznie używały ich zwalczając Kościół, atakując kler i religię. W dwudziestoleciu rosła warstwa intelektualistów i działaczy katolickich nie mająca nic wspólnego z konserwą. Wydobywała ona na powierzchnię życia społecznego nieprzemijające, ewangeliczne wartości katolicyzmu. Za przykład szkodliwości działania i wpływów grupy konserwatywnej w społeczeństwie katolickim może posłużyć sprawa ks. St. Stojałowskiego, twórcy ruchu ludowego w duchu jak najbardziej katolickim, jednostki o nieprzeciętnych walorach i wielkich zasługach dla sprawy chłopskiej i dla Kościoła; konserwa zaszczuła go w obawie, aby przyznanie ludowi praw, o które walczył, nie odebrało jej władzy politycznej oraz pozycji społecznej i ekonomicznej. Jest to jedna z zasadniczych przyczyn rozbratu pomiędzy ruchem chrześcijańsko-społecznym a ruchami ludowymi w Polsce, w przeciwieństwie np. do Austrii czy Włoch, gdzie wieś znalazła się całkowicie w orbicie wpływów ruchu katolicko-społecznego [4].

6. Katolicyzm 20-lecia stawał się jakby nowym katolicyzmem. Cechą tej nowości było nawiązywanie do Ewangelii, łącznie z praktycznymi tendencjami ewangelizowania życia. To była dominanta. To było to, co wyrażało się w haśle *Instaurare omnia in Christo* — odrodzić wszystko w Chrystusie — i w haśle: „oddać Polskę Chrystusowi". To były akcenty wzrastającej konsekwencji, upowszechniania czynu katolickiego oraz *sensus catholicus*, dynamizacja, zarówno życia intelektualnego jak i organizacyjnego, dynamizacja

---

4 Oczywiście moje zarzuty nie odnoszą się do wszystkich, którzy z racji pochodzenia należeli do konserwy, czyli do tzw. klasy posiadającej, uprzywilejowanej. Wśród ludzi tej sfery były jednostki, a nawet rodziny o szerokich horyzontach, których zasługi dla Kościoła i katolicyzmu nie mogą być kwestionowane. Zarzuty odnoszą się do konserwy jako klasy, która w momenie dojrzewania wielkich przewrotów społecznych nie stanęła na wysokości zadania i nie zdała egzaminu, gdyż niezdolna była zrozumieć nowych nadchodzących czasów i nie umiała zdobyć się na rezygnację z własnych przywilejów na rzecz upośledzonych warstw społecznych. Nawet w 20-leciu, kiedy sprawy te były widoczne już dla każdego bezstronnego obserwatora — młodzi konserwatyści z grupy „Polityki" (Adolf i Aleksander Bocheńscy, Pruszyńscy, Giedroyć, obecny redaktor „Kultury" paryskiej i inni) próbowali wpłynąć na zmianę postawy ziemiaństwa, ale bez powodzenia. Ujemne wpływy burżuazji na sprawy Kościoła i katolicyzmu doczekały się już za granicą pewnych opracowań. U nas sprawa ta leży odłogiem.

akcji wychowawczej narodu w duchu Ewangelii oraz oczyszczania katolicyzmu z wszelkich naleciałości kolidujących z jego zasadami.

7. Toteż nie podzielam opinii J. M. Święcickiego (wyrażonej wprawdzie warunkowo, bez przekonania), iż sumując plusy i minusy polskiego katolicyzmu okresu 20-lecia i schyłku XIX wieku, „ogólnie biorąc okazywał (katolicyzm) pewne obniżenie lotu". Oczywiście, mówiąc o nowych osiągnięciach katolicyzmu 20-lecia w stosunku do przeszłości zdajemy sobie sprawę, że nie wykorzystano tych wszystkich możliwości jakie przed katolicyzmem stały, że zaniedbania i błędy były poważne w stosunku do możliwości osiągnięć i uniknięcia pomyłek. Nie brakło głosów i opinii ostrzegawczych lub pobudzających do czynu. Tak bywa jednak, że nie zawsze ci, którzy rozporządzają środkami i większymi możliwościami, nie zawsze ci, a przynajmniej nie wszyscy, którym „władza jest dana", umieją te środki należycie wykorzystywać. Nawet gdy w grę wchodzi wartość najwyższa, jaką jest dobro człowieka i jego wieczne przeznaczenie. Katolicy duchowni czy świeccy, którzy te możliwości widzieli, którzy mieli pełny obraz tego, co można było i należało zrobić na odcinku pogłębienia i poszerzenia katolicyzmu — mają skłonność do niedoceniania tego, co zostało zrobione. I chyba ten wypadek zachodzi z J. M. Święcickim.

Dowodem jednak, że katolicyzm polski miał swoje osiągnięcia — jest religijność społeczeństwa w okresie okupacji i po okupacji. Obserwujemy ją do dziś. Zważywszy na siły niszczące, na zwężone możliwości oddziaływania Kościoła, trzeba powiedzieć, że religijność naszego społeczeństwa była i jest godna podziwu. A jeśli tak — jest to również rezultat 20-lecia.

*

Co wpłynęło na pozytywne osiągnięcia, a nawet na sukcesy katolicyzmu polskiego w okresie 20-lecia? Spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, nie roszcząc sobie pretensji do pełnego wyczerpania wszystkich czynników, ani nawet do właściwego ich uszeregowania.

Duchowieństwo: Ciekawe byłoby studium analizujące różnicę w programach, metodach wychowawczych, czasokresie studiów i wymogach stawianych kandydatom do seminariów duchownych w Polsce, jak również badania socjologiczne z zakresu przebiegu pracy duszpasterskiej kapłanów „starego" typu i „nowego". Takiego studium chyba nie ma, musimy więc podać opinię opartą na własnych obserwacjach zewnętrznych.

Śmiem twierdzić, że w okresie 20-lecia nastąpiły głębokie przemiany wśród duchowieństwa jako całości. Cechy tych przemian: wyższy poziom intelektualny, głębsze nastawienie ideowe, wzrost konsekwencji w realizowaniu zadań apostolskich oraz dyscypliny wewnętrznej, szersze zainteresowania problematyką społeczną, pewne przygotowania do praktycznej działalności organizacyjnej. Na te przemiany złożyło się wiele przyczyn. Wzrosły wymogi w zakresie wykształcenia średniego stawiane kandydatom do seminariów, zwłaszcza na terenie b. zaboru rosyjskiego, gdzie te wymagania dawniej nie były zbyt wysokie. Przedłużono lata studiów i dostosowywano programy do potrzeb życiowych. Jako przykład może posłużyć fakt, że jeszcze w okresie I-szej wojny światowej było wiele seminariów duchownych bez wykładów nauki społecznej Kościoła. Ks. prof. Wójcicki w jednej ze swoich prac o Stowarzyszeniach Robotników Chrześcjańskich wspomina, że kiedy w r. 1916 zaproponowano rektorowi seminarium duchownego w Warszawie wprowadzenie tego przedmiotu do programu studiów, propozycja ta wywołała ogromne zdziwienie i... dezaprobatę. Jakież zrozumienie mogli mieć duchowni dla problematyki społecznej, jeżeli jej wcale nie znali?

Wydaje się również, że młodzi kapłani opuszczający seminaria w okresie 20-lecia byli w swej masie duchownymi z powołania, o dużej dyscyplinie wewnętrznej, zapale do pracy apostolskiej, z nastawieniem również na działalność katolicką zorganizowaną poza Kościołem. Stąd rzucająca się różnica między duchowieństwem „starego typu" i „nowego". Tym się chyba tłumaczy, że pracę w stowarzyszeniach katolickich prowadzili przeważnie księża młodzi. Wielu proboszczów wychowanych w seminariach starego typu, np. na terenie b. zaboru rosyjskiego, mimo najlepsze chęci, nie mogło sobie poradzić z nowymi formami i z nowym stylem pracy jakich wymagało od nich życie i nowe warunki tego życia. Rozróżniam zabory, gdyż księża z b. dzielnicy austriackiej i pruskiej mieli nieco wcześniej możliwości społecznego działania.

Zaryzykowałbym twierdzenie, że w okresie 20-lecia, ogólnie biorąc, podniósł się znacznie poziom intelektualny naszego duchowieństwa, spotęgowały się wartości moralne; brał górę typ apostoła nad „urzędnikiem Pana Boga". Te zmiany, musiały wywrzeć poważny i dodatni wpływ na rozwój i pogłębienie religijności wiernych.

A k c j a K a t o l i c k a: Pierwszymi formacjami Akcji Katolickiej w Polsce były Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej (SMP) powstałe tuż po odzyskaniu niepodległości, przekształcone później na Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Żeńskiej (KSMM

i KSMŻ). Działalność i rozwój stowarzyszeń Akcji Katolickiej mężów i kobiet przypada głównie na lata 1930—39. Akcja Katolicka w Polsce nie miała charakteru specjalistycznego, lecz katolicy byli organizowani według wieku (młodzież i starsi) i płci (chłopcy — dziewczęta, mężczyźni — kobiety). Ten system organizacyjny przypomina najbardziej typ włoskiej akcji katolickiej. Dopiero w ostatnich latach 20-lecia ujawniły się pewne tendencje o charakterze specjalistycznym. Powstał Związek Polskiej Inteligencji Katolickiej, który wprawdzie nie stanowił członu Akcji Katolickiej, ale realizował jej cele. Działały grupy czy stowarzyszenia katolickich prawników, inżynierów, lekarzy. Centrala katolickich stowarzyszeń młodzieży zorganizowała pierwszą ogólnopolską dyskusję (1938 r.), której tematem było zagadnienie włączenia do programu pracy spraw społecznych oraz organizowanie katolickich stowarzyszeń młodzieży robotniczej, rzemieślniczej, wiejskiej, itp. na wzór francuskiego JOC, JAC itd. Włączenie do programu pracy problematyki społecznej i nadanie katolickim stowarzyszeniom młodzieży charakteru specjalistycznego otworzyłoby niewątpliwie nowy okres w ich rozwoju i działalności, wytwarzając większy dynamizm i żywiołowość, pogłębienie życia ideowego. Pobudziłoby młodzież nie tylko do kształcenia charakteru i umysłu, ale do zaangażowania się w walce o nowy, sprawiedliwy ustrój społeczny.

Sprawa Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży i Akcji Kat. była przedmiotem szczególnie gwałtownego ataku ze strony Jerzego Zawieyskiego. Praca oświatowa katolików — pisze J. Z. — znam ją, poziom jej był bardzo niski. Akcja Katolicka to wielka przegrana na obszarze zagadnień oświatowych i kulturalnych. Sztuki drukowane przez „Ostoję" mogły odstraszyć każdą duszę, najbardziej zgłodniałą wiary. Jedynym ruchem wartościowym dla J. Z. były „Wici", osobą godną wymienienia Solarz, z którym kler prowadził walkę. Jego uniwersytet był szkołą życia, itd. itd.

Pochodzę ze środowiska wiejskiego. Rzecz może mało prawdopodobna, ale prawdziwa, iż zainteresowania sprawami społecznymi zadecydowały o moim wstąpieniu do gimnazjum. Po raz pierwszy jako uczeń klasy 3 gimnazjum (1922—23) wystąpiłem jako prelegent w kole młodzieży wiejskiej „Siew" w mojej rodzinnej wsi. A kiedy Koło „Siew" rozpadło się na skutek powołania organizatorów do wojska i z braku opieki ze strony nauczycielstwa, przygotowałem się z kolegą (z synem pastucha z pobliskiego folwarku, też gimnazjalistą) do zorganizowania SMP, co nastąpiło w rok później. Nie wróciliśmy do „Siewu" ze względów zasadniczych, ponieważ nie odpo-

wiadał nam stosunek tej organizacji do religii i Kościoła, a przyczyna druga — było rzeczą niemożliwą wracać do sprawy nieudanej.

Pracę tę prowadziliśmy przez kilka lat, bo do końca 1928 r. Była to ciężka orka na ugorze. Nie tu miejsce rozpisywać się o niej. Efekty jednak były: doprowadziliśmy do zorganizowania straży pożarnej, kółka rolniczego, wybudowania domu ludowego. Organizacje te pracowały do wybuchu wojny, a nawet przybyły nowe. Wprawdzie później zaangażowawszy się w działalność na terenie robotniczym nie miałem czasu na pracę wśród młodzieży, ale utrzymywałem z nią stały kontakt, wygłaszając referaty na zlotach, kursach itd. Przytaczam powyższe fakty dla dokumentacji tego co piszę — przeszedłem wszystkie etapy pracy w organizacjach wiejskich. I nie mogę w żadnym wypadku podzielić opinii Zawieyskiego. Co więcej, uważam ją za krzywdzącą. Ale rozumiem, że Zawieyski jako adherent „Wici" mógł mieć o KSM taką opinię jaką się im urabiało w walce z nimi, starając się pomniejszać ich znaczenie i rolę.

Tuż przed wojną KSMM i KSMŻ liczyły — jak wynikało ze sprawozdań — 300 tys. członków, gdy „Wici" i „Siew" około 150 tys. KSM nie dawały jeszcze wizji nowego ustroju — w tym okresie nie uważały tego za swój cel. Wykonywały jednak ogromną pracę w dziedzinie wychowania religijnego, obywatelsko-patriotycznego, kulturalno-oświatowego, zawodowego, a nawet sportowego. O tej pracy mówiły drukowane sprawozdania ujmujące w cyfrach efekty działalności. KSM przodowały w konkursach rolniczych. Była to mrówcza praca, praca organiczna, która posuwała również sprawę wyzwolenia się wsi z apatii i zacofania. I na tym odcinku ani „Wici" ani „Siew" nie zdziałały więcej. Braki były. Znaleźć je można w całej robocie społeczno-organizacyjnej na wsi, wszystko jedno kto ją uprawiał.

Praca społeczna na wsi szczególnie na terenie b. Kongresówki była pracą pionierską pod każdym względem. W latach mojej działalności z okresu gimnazjalnego (1924—28) nie mieliśmy dostępu do żadnej literatury, któraby nas instruowała o metodach pracy społecznej lub też dawała program przebudowy wsi. Pamiętam, że szperając po księgarniach lubelskich, znaleźliśmy broszurkę o wsi czeskiej i duńskiej, rozprawę o wsi Albigowa (sądzę, że prof. Bujaka) i to wszystko. Kiedy w roku 1928 przystępowaliśmy do budowy domu ludowego, żadna z wojewódzkich central młodzieży nie miała gotowych projektów jak taki dom ma wyglądać. Wobec tego plan sporządziliśmy sami, napewno prymitywny i niedołężny, ale lepszy taki dom niż żaden. Instruktorzy dojeżdżali rzadko, gdyż było ich kilku na diecezję. Podobnie zresztą było w „Siewie", a go-

rzej jeszcze w „Wiciach", gdyż ich sytuacja finansowa była najtrudniejsza. Instruktor zwykle wygłaszał „okolicznościowy" referat i wyjeżdżał, a młodzież pozostawiona sama sobie musiała pomacku pracować. W tym to czasie nie zdarzyło mi się spotkać ani jednego działacza społecznego czy politycznego, który by się nami zainteresował, wyjąwszy oczywiście okresy przedwyborcze do Sejmu.

Przyznaję, że poziom sztuk teatralnych dla zespołów młodzieżowych był bardzo słaby, ale nie lepiej było i gdzie indziej, nawet w „Wiciach". A mimo to obserwowało się nierzadko występy artystyczne młodzieży doskonale przygotowane. Zawieyski pisze o dumaniach, o powstawaniu wizji nowej wsi. To było ważne. Ale praca na wsi w okresie 20-lecia polegała przede wszystkim na włączaniu jej w życie społeczne, na podnoszeniu ogólnego wykształcenia i kultury, na szkoleniu zawodowym, którego jak pamiętamy poziom był beznadziejny. Te czynniki stanowiły warunek podstawowy postępu społecznego, gospodarczego i kulturalnego wsi. Zawieyski robocie katolickiej w KSM-ach przeciwstawia jedyny ludowy uniwersytet w Gaci, stawia za przykład nazwiska Solarza i Cierniaka. Porównując, nie operujmy fenomenami, wyjątkami, ale całością faktów. Nadto sprawa metody pracy Solarza, jej rezultatów jest co najmniej dyskusyjna. Znam wypadki uczniów Solarza — może odosobnione — którzy wróciwszy do siebie na wieś, nie tylko nic nie zdziałali, ale odstraszali innych kandydatów nikłymi rezultatami zdobytej „wiedzy" i chorowaniem na wielkość.

Wystąpienia przeciwko „Wici" zawsze uważałem za szkodliwe. Byłem zwolennikiem przyjaźni, a nie wrogości. Upraszcza jednak zagadnienie Zawieyski, jeśli całą odpowiedzialność za ten stan przerzuca na kler katolicki. Przecież wiadomo, że odgórnie w „Wiciach" nurtowały silne prądy antyklerykalne, a nawet antykatolickie. Wystarczy przejrzeć przedwojenną prasę wiciowców.

Jeżeli wieś zajęła wspaniałą postawę w czasie okupacji, jeśli wykazała dojrzałość polityczną, jeśli wzięła masowy udział w walce z najeźdźcą oraz akcentowała swój charakter katolicki, jest to napewno także zasługa katolickich stowarzyszeń młodzieżowych.

Podjęta działalność Akcji Katolickiej mężów i kobiet miała przede wszystkim charakter religijny. Ograniczała się do odczytów i kursów na tematy związane z przygotowaniem do małżeństwa, do spraw pożycia małżeńskiego i rodziny. Przedmiotem referatów były również inne zagadnienia aktualne. Poruszano niejednokrotnie problematykę społeczną. Trzeba pamiętać, że była to praca pionierska,

a więc obfitująca w błędy. W zetknięciu z życiem krystalizowały się jej formy, program i metody.

Działalność tę prowadzili duchowni i katolicy świeccy. Współpraca daleka była od ideału. Mimo to ludzie, którzy przeszli przez stowarzyszenia Akcji Katolickiej, pogłębiali swoją wiedzę o sprawach religii, uczyli się stosować ją w życiu. I to jest ważne. Religia osiąga swoje cele, kiedy wyznawcy żyją według jej zasad. Zawieyskiego rażą zapewne niektóre wystąpienia publiczne, zbiorowe stowarzyszeń Akcji Katolickiej, skierowane przeciwko laicyzacji naszego życia. Ale przecież jest prawem i obowiązkiem każdego walczyć o realizację swych celów, byle tylko metody walki były właściwe.

Katolickie formacje inteligenckie: Jestem również wychowankiem „Odrodzenia". Zetknąłem się z tą organizacją jeszcze w szkole. Jednym z częstych referentów, opiekunem grupy gimnazjalistów na naszym pierwszym Tygodniu Społecznym „Odrodzenia" był ks. Stefan Wyszyński, obecny kardynał i prymas Polski, a wówczas student KUL i działacz „Odrodzenia".

Z jakim zdumieniem, a zarazem przejęciem, słuchałem świeckich katolików — studentów mówiących o Bogu, o życiu wewnętrznym, o obowiązkach społecznych itp. Dotychczas słyszałem, że te sprawy jakby z urzędu należą do księży. Chociaż już pracowałem w KSM-ach nie spotkałem się z takim ujęciem zagadnień religijnych, jakie reprezentowali odrodzeniowcy. Od nich też po raz pierwszy dowiedziałem się o istnieniu katolickiej nauki społecznej, o encyklice społecznej „Rerum Novarum", a przecież te zagadnienia mnie pasjonowały.

W odpowiedzi na ankietę „Znaku" wiele już o „Odrodzeniu" powiedziano. Cóż ja mogę do tego dodać? Wszystko, co w życiu robiłem i czym byłem, zawdzięczam temu ruchowi. Nawet te 7 lat Wronek! Nauczono mnie konsekwentnego i głębokiego życia religijnego. Nieraz przypominam sobie, jak na pierwszym moim tygodniu społecznym ze zdziwieniem obserwowałem starszych ode mnie uczestników, studentów i studentki, modlących się z grubych mszałów i przystępujących często do Stołu Pańskiego. W owym czasie książeczki do nabożeństwa były mikroskopijne, a przystępowanie do Komunii św. tradycyjne „raz około Wielkiejnocy". I przyszedł czas, kiedy zacząłem się modlić tylko z mszału i kiedy częste praktyki religijne i rozmyślania stały się potrzebą mego życia.

„Odrodzenie" dało mi program społeczny i umocniło mnie w przekonaniu o konieczności walki o nowy porządek społeczny.

Ono też nauczyło mnie patrzeć właściwie na różne problemy naszego życia publicznego.

Jeżeli rzeczywiście tak było, że starałem się żyć w służbie idei, jeżeli innego życia sobie nie wyobrażałem, to jest to zasługa „Odrodzenia" [5]. Nie bez znaczenia i wpływu jest fakt, że byłem w „Odrodzeniu" lubelskim, które korzystało z przyjaznego klimatu katolickiej uczelni.

Pisząc powyższe „wyznanie wiary" w niczym nie chciałbym pomniejszyć zasług Sodalicji Mariańskiej, Juventus Christiana, Harcerstwa, czy nawet takich organizacji już *quasi* politycznej jak Młodzież Wszechpolska, bo mimo wszelkie zastrzeżenia jakie mieliśmy na temat programu i działalności tej organizacji, i z niej wychodzili niejednokrotnie wspaniali katolicy. („Odrodzenie" prowadziło z Młodzieżą Wszechpolską zacięte dyskusje ideologiczne, nie bez pozytywnych rezultatów dla sprawy katolicyzmu).

Były jednostki, które przeszły przez „Odrodzenie" nic z niego nie wynosząc. I odwrotnie: były jednostki w organizacjach nie reprezentujących pełnego i konsekwentnego katolicyzmu, dochodzące do niego innymi drogami.

Jaki wpływ wywarło „Odrodzenie" na treść polskiego katolicyzmu, na jego pogłębienie i na jego rozwój? — Nie łatwo na to pytanie odpowiedzieć. Trzebaby dokonać gruntownych studiów. Prześledzić wszystkie dyskusje prowadzone z różnymi kierunkami ideowymi i uchwycić przeobrażenia jakie się pod wpływem tych dyskusji w nich dokonały. Robiłem taką próbę w polemice z Wasiutyńskim („Przegląd Powszechny" 1937 r.), wykazując wybitny wpływ „Odrodzenia" na skatolicyzowanie młodzieży akademickiej, mimo jego stosunkowo niewielkiego zasięgu organizacyjnego.

Chrześcijański ruch zawodowy: Na jesieni 1929 r. zapisałem się na Katolicki Uniwersytet Lubelski. Poprzez „Odrodzenie" znalazłem się w chrześcijańskim ruchu zawodowym (ChZZ w Lublinie, któremu przewodził przede wszystkim Stefan Smólski, notariusz, jeden z wybitnych działaczy Chrześcijańskiej Demokracji

5 Odwołując się do tego, co już napisali o „Odrodzeniu" moi poprzednicy — Zawieyski woła dramatycznym głosem: „Gdzieście byli, bracia, gdyśmy was szukali?" A przecież myśmy byli. Świadectwo tej prawdzie dał premier J. Cyrankiewicz, który swoje przemówienie przedwyborcze na zebraniu inteligencji katolickiej w Krakowie (styczeń 1957 r.) zaczął od przypomnienia walki prowadzonej — choć różnymi drogami — przez socjalistów i młodzież katolicką „Odrodzenie" z faszyzmem i o sprawiedliwość społeczną. Podobnie niektórzy z nas mogliby teraz wołać: Bracia gdzieście byli, gdy myśmy siedzieli po kryminałach!? Ależ jakiż byłby sens takiego wołania?

b. senator i minister w okresie rządów przedmajowych). Odtąd oddałem się całkowicie temu ruchowi. Początkowo pełniłem funkcję sekretarza okręgowego, a następnie wiceprezesa okręgu. Przez kilka lat, do wybuchu wojny, na prezesa był powoływany Artur Edward Krawczyk, odrodzeniowiec, wychowanek ks. prof. A. Szymańskiego, świetny znawca zagadnień robotniczych, oddany sprawie bez reszty, ceniony i szanowany nie tylko przez swoich, ale i przez przeciwników.

Chrześcijański ruch zawodowy w Lublinie budowali „odrodzeniowcy" wespół z działaczami rekrutującymi się z warstwy robotniczej. Aktywna działalność ekonomiczna i społeczna zw. zawodowych była podbudowana gruntowną pracą ideową i organizacyjną. Nie było zebrania bez referatu, który uczył idei i walki. Często odbywały się kursy, a Chrześcijański Uniwersytet Robotniczy organizował niedzielne wykłady, które gromadziły wielu słuchaczy. W tych samych lokalach mieściła się młodzież robotnicza „Odrodzenie" kształcona według wzorów francuskego JOCu. Spośród niej rekrutowali się działacze zw. zawodowych. Wytworzyła się głęboka solidarność i wzajemne zaufanie między inteligencją odrodzeniową a światem robotniczym zorganizowanym w ChZZ.

W r. 1935 — po ukończeniu studiów społeczno-ekonomicznych i po różnych perypetiach związanych z poszukiwaniem pracy na terenie Lublina (byłem źle notowany w wydz. społeczno-politycznym przy Urz. Wojewódzkim), znalazłem się w Krakowie zaangażowany przez „Głos Narodu". Była to okoliczność niezmiernie szczęśliwa, nie tylko dlatego, że zacząłem pracować w zawodzie dziennikarskim, który mi najbardziej odpowiadał, ale i dlatego, że moim bezpośrednim przełożonym był ks. dr Jan Piwowarczyk, naczelny redaktor „Głosu Narodu", jeden z najwybitniejszych publicystów polskich, świetny znawca katolickiej doktryny społecznej, chwytający problemy na gorąco, wytrawny polityk, radykalny społecznik. Środowisko lubelskie „Odrodzenia" zawdzięczało mu już dużo jako pisarzowi. Jego świetne publikacje studiowaliśmy razem z „Polityką Społeczną i Zagadnieniami Społecznymi" ks. Szymańskiego.

Natychmiast po przybyciu do Krakowa znalazłem się w ChZZ. Ruch ten organizowany przez Karola Holeksę, Jana Puchałkę, ks. Kasprzyka miał tu swoją dobrą tradycję, choć w latach 1929—33 był ogromnie osłabiony na skutek bezwzględnej walki jaką prowadziła z nim sanacja oraz z powodu kryzysu gospodarczego, który poważnie podciął działalność zw. zawodowych. Toteż rok 1935 był początkiem odbudowy tego ruchu. Nie miejsce tu pisać o szczegółach. Ograniczę się do stwierdzenia, że do wybuchu wojny ChZZ uzyskały

i tutaj silną pozycję, dzięki sprężystości organizacyjnej, a także skutecznym akcjom ekonomicznym. Okręg wydawał miesięcznik „Walkę Pracy" o nakładzie 10 tys. egzemplarzy. Praca kulturalno-oświatowa była skoncentrowana w Chrześcijańsko-Społecznym Instytucie Oświatowym. I tu czynny udział brali odrodzeniowcy (Serafin, Sadowski, Dzwonek). Szczególną aktywność i bojowość wykazywały zw. zawodowe, których działacze rekrutowali się z b. wychowanków KSM.

O chrześcijańskim ruchu zawodowym możnaby wypowiedzieć wiele krytycznych uwag. Nam, młodym działaczom społecznym, wychowanym właśnie w „Odrodzeniu", nie odpowiadał stan jaki tam zastaliśmy. Pragnęliśmy i staraliśmy się wnieść w jego szeregi nowego ducha, to znaczy — dać mu wizję nowego ustroju społecznego Polski, bazowanego na ogólnych koncepcjach społecznej nauki Kościoła, wzbudzić wiarę w ten program, wytworzyć postawę zdecydowanej walki o realizację przebudowy ustroju, zradykalizować metody walki o codzienne postulaty klasy robotniczej będącej w zasięgu chrześcijańskiego ruchu zawodowego, stworzyć bojową awangardę katolickiego proletariatu, wytyczyć jasną drogę do nowej, sprawiedliwej Polski, w której świat pracy odgrywałby należną mu rolę.

W połowie 1939 r. dokonał się akt doniosły: z inicjatywy Rady Społecznej przy Prymasie Polski, pod bezpośrednim przewodnictwem ks. bpa Kubiny, nastąpiło połączenie dwóch central ruchu zawodowego: Zjednoczenia Zawodowego Polskiego (ZZP) i Chrześcijańskiego Zjednoczenia Zawodowego (ChZZ). Nowa centrala liczyła 250 tys. członków. W ten sposób zostało zlikwidowane rozbicie chrześcijańskiego ruchu zawodowego, urzeczywistniło się marzenie młodych działaczy robotniczych. Przed zjednoczonym ruchem stały nowe zadania i perspektywy, które jednak przekreśliła wojna [6].

---

6 Także niebacznie wobec wyżej przytoczonych faktów jest wyrażenie J. M. Święcickiego „o nielicznych i słabo funkcjonujących katolickich zw. zawodowych". Na marginesie jeszcze dodam, że dowodem wzrastającej dynamizacji ChZZ również w Krakowie był m. in. fakt uzyskania przez kandydata w wyborach do sejmu w r. 1938 w pow. krakowskim i chrzanowskim 35 tys. głosów.

Za niesłuszny również uważam pogląd J. M. Święcickiego, kiedy pisze: „...trudno mówić o prawdziwej społecznej katolickiej akcji, jeśli członkowie jej nie przejdą najpierw wincentyńskiej szkoły, że nie urzeczywistni dzieła katolickiej sprawiedliwości ten, kto wprzódy nie zaprawił się w wykonaniu katolickiego miłosierdzia". Nie chcę negować zasług Stow. Św. Wincentego à Paulo w niesieniu pomocy biednym ani jego znaczenia wychowawczego polegającego na uwrażliwianiu sumień na nędzę ludzką. Praca tego typu jest potrzebna chyba w każdym ustroju, gdyż nawet w państwie sprawiedliwości społecznej i dobrobytu znajdą się ludzie, którzy będą wymagali tego typu opieki. Ale kwestia robotnicza, kwestia spo-

Formacje polityczne: Nie czuję się powołany do oceny, czy i o ile pozytywną rolę w szerzeniu moralności chrześcijańskiej odegrały formacje polityczne 20-lecia, te które jej zasady w swych programach uwzględniały. W pierwszym rzędzie może być tu mowa o Chrześcijańskiej Demokracji, a później o Stronnictwie Pracy powstałym z połączenia Chrześcijańskiej Demokracji z Narodową Partią Robotniczą oraz o grupach reprezentujących tzw. ruch narodowy. Nie brałem wówczas czynnego udziału w pracy *par excellence* politycznej, a na podstawie tylko obserwacji łatwo być stronniczym. Może w tej kwestii zabiorą głos osoby bardzięj kompetentne. Wydaje mi się jednak rzeczą niewątpliwą, że ruch polityczny, prokatolicki reprezentował w tym względzie starą szkołę myślenia i działania. Była to m. in. jedna z przyczyn rezerwy, z jaką młode pokolenie katolicko-społeczne ustosunkowało się do CHD a następnie do Str. Pracy. Zarówno z tych powodów jak i innych — na odcinku politycznym można było raczej obserwować recesję ruchu chrześcijańsko-społecznego, gdy jednocześnie katolicyzm polski wchodził niewątpliwie w okres renesansu, kiedy wzbierały w nim dynamiczne siły reprezentujące nowe walory ideologiczne i organizacyjne.

*

Było to chyba w roku 1938. W Lublinie w lokalu Chrześcijańskich Związków Zawodowych odbyła się konferencja działaczy, pisarzy

łeczna nie może być rozwiązywana na płaszczyźnie miłosierdzia, a tylko na płaszczyźnie sprawiedliwości społecznej. Rozstrzygnął tę sprawę już Leon XIII w enc. „Rerum Novarum". Nie można więc nie doceniać roli ruchu zawodowego i stawiać go na jednej platformie z dziełami miłosierdzia. Również nie musi się wcale przechodzić przez szkołę wincentyńską, aby być wrażliwym na nędzę ludzką, na krzywdy i ucisk społeczny. W Stow. św. Wincentego à Paulo byli ludzie praktykujący miłość bliźniego w sposób doskonały, z ofiarnością i poświęceniem, ale byli także i tacy, którzy uprawiali dzieło miłosierdzia dla uspokojenia swego sumienia. W działalności społecznej miłość nie może zastępować sprawiedliwości, jest tylko jej uzupełnieniem.

Na zakończenie polemiki ze Święcickim: skuteczny wpływ religii na obyczaje naszej wsi przypisuje Święcicki niskiemu stanowi cywilizacji materialnej oraz rolniczemu charakterowi naszego kraju. Z tego można by wyciągnąć wniosek, że wzrost stopy życiowej obniża tężyznę moralną. Taki pogląd budzi we mnie odruch zdecydowanego protestu. Industrializacji, postępowi gospodarczemu może towarzyszyć obniżenie poziomu moralności, ale przede wszystkim dlatego, że towarzyszące czasem wzrostowi dobrobytu ujemne zjawiska nie spotykają się z należytym odporem i dynamizacją oddziaływania religijnego, któreby zapobiegało ujemnym skutkom procesu. Nie należy biadać i wyciągać fałszywych wniosków, raczej zastanawiać się nad tym, co należy robić, aby wybiegać naprzód i być gotowym na kształtowanie rozwijającej się cywilizacji zgodnie z moralnością chrześcijańską. Wzrostowi dobrobytu wcale nie musi towarzyszyć obniżenie się moralności.

i intelektualistów młodego pokolenia katolicko-społecznego. Uczestnicy to głównie seniorowie „Odrodzenia" z różnych ośrodków kraju. Zastanawiano się, czy nie nadszedł czas podjęcia zorganizowanej akcji, która by dorobek polskiej myśli katolicko-społecznej i działalności rzuciła na szalę życia publicznego. Dojrzewały pewne myśli i koncepcje. Przygotowywano sformułowania mające w pełni wyrażać postawę i wolę młodego pokolenia katolickiego. Burzliwe lata dzielące nas od momentu wybuchu wojny pochłonęły wielu uczestników owej konferencji.

Myśli jednak nie zaginęły.

Konstanty Turowski

MARIA GARNYSZ

KATOLICY W U.S.A. (I)

1. STAN POSIADANIA I STRATY

...jak i o ile mniejszość religijna o określonej koncepcji natury i celu człowieka może zapewnić praktyczne realizacje swego systemu wartości w społeczeństwie, które nie kieruje się już tym systemem ani w organizacji, ani w działaniu?

(John L. Thomas, S. J., *The American Catholic Family*, 1956).

Tak się składa, że to co wiemy o katolicyźmie w USA wyraża się najczęściej w imponujących cyfrach osiągnięć organizacyjnych i w co najmniej zaskakujących „sposobach" (*know-how*) oddziaływania. 300.000 studentów uniwersytetów katolickich i gigantyczne reklamy w bostońskim metro zachwalające „najkrótszy, najbardziej przekonujący system nawracania w ciągu tygodnia stosowany przez oo. Paulinów..." 275 placówek Katolickiej Akcji Miłosierdzia, które utrzymują około 800 instytucji dobroczynnych i księża śpiewający pieśni pobożne w lokalach nocnych na melodię popularnych „szlagierów"... Niezliczone poradnie życia rodzinnego, kursy dla narzeczonych, kluby studiów przy parafiach... i katolickie drużyny piłkarskie, katolickie kluby *businessmenów*, gdzie w czasie *lunchu* wykłada się dogmatykę, katolickie nabożeństwa różańcowe przy telewizorze, na którego ekranie recytują „zdrowaśki" najpopularniejsze katolickie aktorki z Hollywood...

Jest niewątpliwe, że te wszystkie fragmentaryczne dane są prawdziwe. Mimo to jednak, a może właśnie dlatego , dają one w efekcie obraz niepełny i ubogi, obraz który ukazuje nam społeczność katolicką jako grupę ustabilizowaną niejako w swym sukcesie organizacyjnym i adaptującą się łatwo i bezproblemowo do stylu życia i do instytucji „najatrakcyjniejszego z materializmów". Taka pozornie optymistyczna wizja, którą zresztą lansują nieraz, i zapewne w najlepszej wierze, amerykańscy działacze katoliccy, jest nietylko nieścisła. Jest krzywdząca. Zubaża ona bowiem współczesny katolicyzm amerykański o jego element najbardziej dynamiczny: o nurtującą świadomość kryzysu intelektualnego i społecznego. O wzrastającą i krytyczną samowiedzę. O niewątpliwe zagrożenia a nawet — klęski, które przecie, tak jak gorączka w chorym organiźmie, są i sygnałem życia i objawem walki.

Cyfry łatwiej wprowadzają w błąd niż słowa; wystarczy, że niektórych brak. Tak więc na przykład znana ofiarność katolików amerykańskich, którzy utrzymują swoje własne szkoły parafialne dla trzech i pół miliona dzieci (sami Polacy mają 600 takich szkół przy swoich narodowych parafiach) świadczyć powinna — jakby się wydawało — o dużej trosce o wychowanie religijne i o wysokim jego poziomie. Cyfrą, której brak zwykle w takim rozumowaniu jest ta, że w pierwszej klasie owych ufundowanych przez katolickich rodziców szkół, zaledwie połowa dzieci umie się przeżegnać, a 1/4 potrafi odmówić „Ojcze nasz". 40% dzieci małżeństw mieszanych (które stanowią obecnie około 30% ślubów katolickich) nie uczęszcza już do szkół parafialnych, na które zresztą katolicki ojciec lub matka nieraz dalej płacą składki. Dzieci te najczęściej nie chodzą też do kościoła, a zdarza się, że nie są nawet ochrzczone.

Imponująca liczba studentów uniwersytetów katolickich, i to na tle pluralistycznej, tolerancyjnej kultury USA, każe spodziewać się jakichś twórczych przemyśleń pozytywnych, każe oczekiwać interesującego dialogu intelektualnego z nie-katolikami, dla którego — zdawało by się — istnieją wszystkie warunki. W istocie jednak, twórcza myśl teoretyczna pozostaje w USA wciąż w znacznym stopniu importem europejskim, podczas gdy zainteresowania tamtejszych intelektualistów ześrodkowane są na systematycznej defensywie. Apologetyka dominuje wyraźnie nad próbami programów pozytywnych. Większość prac naukowych to analizy europejskiego średniowiecza, a nie amerykańskiej współczesności. Większość dyskusji wreszcie — to wymiany zdań pomiędzy katolikami, dotyczące przede wszystkim usprawnienia wykładni katolickiej dogmatyki, rzadziej zaś — tak typowego np. dla Francji — twórczego i osobistego odczytania świata współczesnego w świetle Ewangelii i liturgii katolickiej. Absolutna autonomia katolickich środowisk uniwersyteckich w USA tak bezprzecznie korzystna z wielu zrozumiałych względów, wytworzyła więc, jak się okazuje, pewien izolacjonizm tamtejszych intelektualistów, izolacjonizm, który jak dotąd nie uzasadnia się w pełni swym wkładem twórczym w amerykańską myśl katolicką, a w każdym razie wkład ten nie dorównuje, jak się zdaje, osiągnięciom działaczy-praktyków.

Podobnie charakterystyczne uzupełnienia, wskazujące na nieznaczne może ilościowo, ale istotne „odcinki zagrożenia" mniejszości katolickiej w USA poczynić można w wielu innych znanych pozycjach statytystyki. 30.329 tys. obywateli, czyli 23% ludności USA należy, według danych oficjalnych Episkopatu, do kościoła katolickiego, co w porównaniu z 35 tysiącami katolików w r. 1795 i w zestawieniu z powojenną liczbą nawróceń, która sięgać ma 150 tysięcy rocznie, daje obraz ciągłego, mechanicznego nieomal wzrostu. Oceniając jednak realistycznie sytuację amerykańskiej społeczności katolickiej nie wolno nie wiedzieć

także, że według tych samych danych oficjalnych 20% „katolików", to „niepraktykujący", przy czym nie jest nawet zupełnie jasne, jakie są w tej cyfrze kryteria „praktykowania". Katoliccy socjologowie przyznają sami, że niełatwo określić tu jakiekolwiek dane liczbowe, tym bardziej, że rubryka „wyznania" nie figuruje w państwowym spisie ludności, a płynność kadr w ośrodkach przemysłowych uniemożliwia prowadzenie ciągłych i kompletnych statystyk parafialnych. Świecka ankieta Galllupa, w każdym razie, wykazuje, że o ile 96% Amerykanów przyznaje się do „sympatyzowania" (preference) z tym, czy innym wyznaniem religijnym, to zaledwie 46% twierdzi, że chodzi co niedzielę do kościoła, i ten fakt, jakkolwiek odnosi się nietylko do katolików, wydaje się dość znamienną poprawką do wszelkich cyfr absolutnych, dotyczących liczebnego „stanu posiadania" kościołów chrześcijańskich. Jeżeli do powyższych danych dodamy jeszcze, że 15 — 20% małżeństw, zawieranych co roku przez katolików stanowią śluby cywilne lub protestanckie i że około 29% członków parafii tzw. „narodowych" przestaje chodzić do kościoła w miejscowościach, gdzie parafii takich nie ma, a więc odpada moment patriotycznego niejako obowiązku, nasz obraz amerykańskiego katolicyzmu traci zapewne wiele cech statycznej i „krzepkiej" wizji pozytywnej. Ukaże on natomiast to, co w społeczeństwie katolickim USA wydaje się najistotniejsze i godne najwyższej naszej uwagi: główny odcinek starcia neutralistycznej moralnie cywilizacji technicznej z personalistyczną koncepcją człowieka i społeczeństwa.

Katolicyzm amerykański to społeczność, której sama już niezależność materialna przedstawia pewne zagrożenie konformistyczne. Ofiarność wiernych bowiem, od której zależy sprawność i zasięg organizacyjny katolickiego oddziaływania, musi być i bywa pobudzana „popularnymi" środkami. Środki te czasem przestają być tylko uwspółcześnieniem metody, a zaczynają być zgodą na postawy czy zwyczaje sprzeczne w swej istocie z personalizmem chrześcijańskim.

Katolicyzm amerykański, to grupa ludzi o imigranckich przeważnie tradycjach myślenia o religii, jako o zbiorze przepisów szczegółowych, których trzeba za wszelką cenę „strzec", grupa ludzi nieprzygotowana często do samodzielnych rozróżnień pomiędzy wartościami niezmiennymi katolicyzmu, a ich zmiennymi historycznie realizacjami. Ta grupa ludzi jednakże stoi dziś wobec coraz bardziej naglącej, życiowej po prostu konieczności poczynienia takich rozróżnień i co więcej, wobec konieczności nieustannego, samodzielnego wyboru, — w nawale zmian, jakie niesie współczesność amerykańska, tych urządzeń, obyczajów i przeobrażeń, które stać się mogą nowymi wcieleniami wartości katolickich i odrzucenia tych, które są z nimi sprzeczne w założeniu lub w skutkach swego działania. Niesprostanie temu zadaniu, którego

trudności intelektualne muszą być olbrzymie dla społeczności rekrutującej się w 65% ze środowisk nisko kwalifikowanych robotników, — grozi odpadaniem od katolicyzmu coraz większego odsetka młodszej generacji dlatego po prostu, że zbiór szczegółowych przepisów i tradycji, które uważali mylnie za istotę swojej religii, okazał się niemożliwy do skopiowania w nowych warunkach lub stracił na emocjonalnej atrakcyjności.

Jasne jest, że powyższa sytuacja mniejszości katolickiej w USA nie jest i być nie może sytuacją statyczną w nominalnym „stanie posiadania", ale musi oznaczać stan walki o intelektualne ugruntowanie i ocalenie trudnej i zagrożonej integralności. Walka zaś musi oznaczać niebezpieczeństwa i musi oznaczać straty. Wzięcie pod uwagę trudności i dotkliwych trosk katolików amerykańskich nie jest więc — jak by to się mogło wydawać — rzucaniem cienia na ich bezsprzeczne osiągnięcia. Przeciwnie — jest oddaniem im sprawiedliwości. Wszystkie dane, które były już i będą podawane w niniejszym artykule, pochodzą ze źródeł katolickich. Tylko społeczność żywa i dynamiczna może zdobyć się na tak sumienne, tak surowe obliczanie własnych strat, ocenianie słabości i niebezpieczeństw. Społeczność bierna i skostniała łudzi się zwykle, że strat i niebezpieczeństw nie ma.

Chcąc zrozumieć katolików USA, znajdujących się w tej chwili, jak się wydaje, w kryzysowym momencie przechodzenia od tradycyjnych, izolacjonistycznych wspólnot etnicznych do trudniejszej wspólnoty ogólno-katolickiej, i stojących — co za tym idzie — wobec konieczności głębokiej przemiany postaw z defensywności na ofensywność intelektualną, czytelnik polski zorientować się musi w paru sprawach mało u nas znanych.

1) Przede wszystkim więc wiedzieć trzeba, kim są katolicy amerykańscy, gdzie mieszkają, skąd przybyli i czym się trudnią, dane te bowiem określają zarówno ich tradycje kulturalne i religijne, jak sposób ich ukształtowania w Ameryce.

2) Trzeba, następnie, zapoznać się chociażby pobieżnie z tymi cechami dominującej w USA kultury laickiej, które wywarły i wywierają bezpośredni wpływ na styl i warunki życia, na psychikę i na trudności tamtejszych katolików.

3) Trzeba, wreszcie, dostrzec nie same tylko liczbowe osiągnięcia społeczności katolickiej w USA w „klasycznych" już tam dziedzinach szkolnictwa, dobroczynności, klubów parafialnych czy metod „propagandy", ale także głębszy i nowszy nurt świadomego przewartościowywania współczesności w świetle elementarnych prawd katolicyzmu o tym, czym jest i poco żyje człowiek. Znakomitą soczewką ogniskującą kierunek i trudności tego nurtu mogą być zagadnienia życia rodzinnego, żadna bowiem chyba dziedzina życia nie reaguje równie żywo

i radykalnie na przemiany socjalne współczesnej cywilizacji i żadna nie przedstawia też tylu nieporozumień i trudności w wyciąganiu aż do końca konsekwencji z podstawowej chrześcijańskiej koncepcji miłości.

Warto chyba zadać sobie trud poznania, w sposób bardziej niż dotąd systematyczny, problematyki katolików w USA. Amerykańskie starcie dwu koncepcji celu i natury człowieka, starcie które jest tym bardziej pasjonujące, że rozgrywa się w warunkach niejako naturalnych, tj. bez sztucznego ciśnienia przymusów administracyjnych, czy podtekstów politycznych, to przecie wstępny eksperyment całej naszej cywilizacji, chociaż jej drogi w poszczególnych częściach świata mogą i będą zapewne przebiegać w wielu szczegółach odmiennie. Wydaje się poza tym, że niejedna z informacji o katolikach w USA, z których znaczna część jest jak wiadomo Polakami z pochodzenia, może okazać się nowa i interesująca właśnie w naszym kraju. Niejedna też okaże się — być może — pożyteczna.

2. KOMPLEKSY I DEFENSYWA

Formacja wewnętrzna katolików w USA była wynikiem działania dwóch elementów: „kompleksu Europy", jako w pewnym sensie „ojczyzny wiary" i defensywnej postawy wobec kultury USA, która nie w teorii wprawdzie, ale w praktyce jest kulturą anty-katolicką.

(Walter J. ONG, S. J., *Frontiers in American Catholicism*, 1957)

Fakt, że katolicy amerykańscy to w przeważającej większości stara, nowa albo najnowsza emigracja ma zasadnicze znaczenie dla całokształtu ich problematyki i ich sytuacji. Mniejszość, która składa się z grup ludzi o najrozmaitszych tradycjach narodowych, o różnych stopniach asymilacji i o nierównym nasileniu solidarności wobec własnej grupy etnicznej musi, już chociażby z tego względu, napotykać na trudności zarówno w ugruntowaniu świadomości wspólnoty religijnej, jak w opieraniu się naciskowi kultury dominującej, na którą nie może wywierać znaczniejszego wpływu.

Znany „kompleks europejski" Amerykanów znajduje szczególny wyraz w postawie katolickich intelektualistów, którzy do dziś dnia „spuszczają się" niejako na Europę w dziedzinie przemyśleń teoretycznych, czując być może niejasno, że katolicyzm s t a m t ą d pochodzi i tam jedynie winny znajdować się „autentyczne" źródła jego twórczych interpretacji. Jest znamienne, że nikt prawie w USA nie słyszał o tamtejszym filozofie katolickim, Josiah Royce, dopóki Gabriel Marcel nie napisał o nim książki, a idee o. Heckera i arcybiskupa Irelanda o „chrystianizowaniu świata współczesnego" nie znajdowały w Ameryce teore-

tycznego oddźwięku, jeszcze w długi czas potem jak wywarły duży wpływ we Francji, gdzie doprowadzono ją nawet aż na niebezpieczny skraj integryzmu. Katoliccy intelektualiści amerykańscy w większości tak dalece nie poczuwali się do jakiejś roli twórczej w przemyśleniach teoretycznych, że zdumiewająca nieraz dla Europejczyka adaptacja katolickich metod pracy i apostolatu do tamtejszych „sposobów" i stylów życia odbywała się niejako żywiołowo i nawet analiza i krytyka już istniejącego stanu rzeczy nie pociągała jak widać zbytnio środowisk uniwersytetów katolickich, skoro o. A. J. Maydieu, O. P., redaktor *La Vie Intellectuelle* musiał prosić osobiście katolików amerykańskich, aby zechcieli napisać wreszcie książkę — o sobie.

Jeżeli do „zahamowań europejskich" środowisk intelektualnych dodamy fakt, że ponad 80% katolików w USA to ludzie przerzuceni z wiejskiego środowiska z jego ustalonymi tradycją mechanizmami społecznymi, z jego uzasadnionym ekonomicznie typem rodziny i uzasadnionym obyczajowo typem religijności, wprost w skrajnie odmienną i niepojętą formację obyczajową wielkich ośrodków przemysłowych — dotkliwy brak twórczych poszukiwań amerykańskich realizacji katolicyzmu ukaże nam się w całej ostrości.

Jeżeli uprzytomnimy sobie jeszcze, że ze względu na „barierę językową" i opóźniony start zawodowy imigranci późniejszego okresu znajdują się jeszcze w większości na stosunkowo niskim poziomie zarobkowania i stopy życiowej i jeżeli zdamy sobie sprawę z przepaści, jaka dzielić musi drugie i trzecie pokolenie imigrantów od starszej generacji — jasne się stanie, że mniejszość katolicka w Ameryce żyje, działa i walczy o swoją integralność w wyjątkowo trudnych i bardzo specyficznych warunkach.

W latach 1820—1923 przybyło łącznie do USA około 30 milionów Europejczyków. Pierwsza fala, w latach 1830—1860 byli to głównie Irlandczycy (około 3,000.000 katolików) i Niemcy (ok. 1,500.000 katolików), których jednakże trudno już dziś uważać za imigrantów, gdyż zarówno długi okres pobytu w USA, jak — w wypadku Irlandczyków — brak bariery językowej sprawiły, że asymilacja ich jest właściwie całkowita, a przeciętna stopa życiowa bliższa ogółowi protestantów, niż ogółowi katolików. Amerykańscy Irlandczycy, zajmujący — obok Niemców — najwięcej stanowisk w hierarchii kościelnej wywarli podobno duży wpływ na tzw. „amerykański typ katolicyzmu".

Gwałtowna industrializacja lat 1870-tych przyniosła do Ameryki nowy napływ sił roboczych, głównie z południowej i wschodniej Europy, największe jednak nasilenie przybrała imigracja tzw. „nowa" w latach 1880—1910. Trwała ona, zmniejszając się nieco ilościowo, do r. 1925, kiedy Kongres uchwalił znaczne ograniczenia w tej dziedzinie. Liczba katolików w USA w roku 1920 wynosiła już blisko 20 milionów, (na

blisko 95 milionów mieszk.), co w porównaniu z 35 tysiącami (na przeszło 3 miliony mieszk.) w końcu XVIII stulecia stanowiło olbrzymi skok ilościowy.

Równocześnie ze wzmożonymi przypływami imigracji, wzmagały się w USA fale tzw. *natiwizmu*, tj. mniej lub bardziej zorganizowanych akcji lub nastrojów dyskryminacyjnych pod hasłem „Ameryka dla Amerykanów". Stara imigracja napotkała więc w latach 1840—60 opór *The Native American Party*, szczególnie niechętnej wobec inrlandzkich i niemieckich katolików. *The American Protective Association* z lat 1880—1900, licząca ponad milion członków, przekształciła się po pierwszej wojnie światowej w słynny Ku Klux Klan, głoszący hasło supremacji białych protestantów, w imię której stosowano brutalne akty teroru wobec katolików, żydów i murzynów. O zasięgu i wpływach nastrojów tego rodzaju świadczyć może fakt, że 1/4 „białych protestantów" Ameryki wchodziła formalnie w skład Ku Klux Klanu, co przyjąć pozwala, że drugie tyle musiało w swoim czasie sympatyzować z tą organizacją, lub conajmniej nie sprzeciwiać się jej działaniu.

Wrogość lub nawet tylko niechętne nastroje miejscowego społeczeństwa, jak również forsowna i powierzchowna amerykanizacja lat pierwszej wojny światowej, musiały wpłynąć w bardzo znacznym i nie zawsze korzystnym stopniu na postawę katolickiej mniejszości w USA. Fanatyzm, który łączy się zawsze z dogmatyzowaniem nieistotnych form zewnętrznych, musiał zrodzić fanatyzm przeciwstawny.

Jeżeli do dziś dnia pozostaje faktem podkreślanym przez wielu działaczy owa paradoksalna sytuacja, że mentalność katolicka w USA — kraju najszybszych zmian i najsprawniejszych adaptacji — jest w gruncie rzeczy „najbardziej konserwatywna na świecie", to niewątpliwie należy szukać przyczyn tego zjawiska w podwójnej niejako defensywności społeczności katolickiej wczesnych imigrantów. Była to bowiem zarówno defensywność po-rewolucyjna zaszczepiona jeszcze w Europie z początków XIX stulecia, jak defensywność niechętnie widzianej mniejszości, ukształtowana już na gruncie USA.

Tradycje wzajemnej podejrzliwości i postawa zasadniczo obronna katolików długo utrudniała proces zdrowej i świadomej asymilacji kulturalnej mniejszości etnicznych. Ich stosunek do otaczającego społeczeństwa zaprawiały aż zbyt często dodatkową goryczą fakty ekonomicznego wyzysku, nierzadkie na początku naszego stulecia oraz to wszystko, co imigranci odczuwali jako „rażącą niemoralność obyczajów" w USA. Nieprzyzwyczajeni na ogół do samodzielnego wyciągania każdorazowych wniosków praktycznych z podstawowych założeń katolicyzmu, imigranci nie zawsze umieli odróżnić nieszkodliwe różnice form obyczajowych, zrozumiałych w warunkach np. urbanizacji — od zjawisk, które godziły bezpośrednio w zasadniczy system wartości. Bezwzględny autorytet

wiejskiego proboszcza, którego metoda duszpasterska polegała i polegać chyba musiała, działając na poziomie kulturalnym środkowo - europejskiej wsi, na podawaniu drobiazgowego rejestru ścisłych wskazówek obyczajowych, nie wyposażał katolików w Ameryce w umiejętności samodzielnej oceny i wyboru. Pogłębiało to izolację, a nawet pogardę wobec otoczenia, zacieśniając więzy etnicznej solidarności raczej w dziedzinach pewnych form zewnętrznych niż w punktach istotnych światopoglądowo. Jest rzeczą jasną, że solidarność tego typu nie mogła wytrzymać dłuższej próby czasu i że po jej załamaniu się nie pozostawało już nieraz nic, co łączyłoby wchłanianych przez Amerykę młodych ludzi z religią ich rodziców.

3. KIM SĄ KATOLICY W AMERYCE?

America is a nation of nations. (Walt Whitman)

Liczebność grup etnicznych wierzącej imigracji nie jest łatwa do uchwycenia. Pomimo świetnie zorganizowanych naukowo badań amerykańskich socjologów katolickich, dane dostępne w tej dziedzinie muszą nieraz operować przybliżeniami, szczególniej w wypadku tych narodowości, których solidarność etniczna i religijna jest słabsza i które łatwiej ulegają rozproszeniu.

Dwie największe i całkowicie różne grupy narodowościowe to Polacy i Włosi. Sześciomilionowa rzesza polskich katolików utrzymuje w USA imponującą liczbę 900 parafii i 600 szkół parafialnych, posiada 10 tysięcy kółek i towarzystw religijnych i oświatowych, a jej organizacje narodowe skupiają 800.000 członków. Największa ilość Polaków mieszka w Chicago i o żywotności tamtejszych społeczności parafialnych może dać pojęcie fakt, że jedna tylko parafia św. Stanisława Kostki, zrzeszająca 50 tysięcy wiernych, prowadzi 50 różnego rodzaju klubów i stowarzyszeń, począwszy od kółek biblijnych i liturgicznych, a skończywszy na własnych drużynach piłki nożnej, zespołach dramatycznych i pracowniach krawieckich. Tzw. Polski Kościół Narodowy, sekta rozwijająca ożywioną działalność propagandową wśród Polonii USA, nie jest na ogół uważana za poważniejsze zagrożenie społeczności katolickiej, chociaż liczba jej członków sięga 250 tysięcy. Znacznie większe niebezpieczeństwo dla polskich katolików widzą tamtejsi badacze w charakterze więzi parafialnej, która jest bardzo silnie narodowa i jako taka słabnie nieraz w trzeciej czy czwartej generacji, szczególniej przy rosnącej liczbie małżeństw mieszanych.

Małżeństw tych zresztą zawierają Polacy znacznie mniej, niż inne narodowości. Ostracyzm solidarnych grup polonijnych działa wciąż bardzo energicznie w tej dziedzinie, podobnie jak u Chorwatów, Czechów czy Litwinów, których więź parafialna przesycona jest również

głębokim poczuciem misji patriotycznej, charakterystycznym dla narodów o trudnej i bolesnej historii. Pamiętać trzeba jednakże, że ostracyzm ten bywa czasami obosieczny. Wiadomo na przykład, że Polacy (a znacznie częściej Polki), decydując się na małżeństwo z obcokrajowcem, rezygnują czasem nawet ze ślubu w parafii i opuszczają całkowicie miejsce zamieszkania w obawie przed nieubłaganą „opinią" rodaków.

Rola parafii jest więc wciąż w życiu Polaków w USA wyraźnie dwojaka. Z jednej strony, tworząc silnie zespolone ośrodki etniczne, parafia polska, podobnie jak inne parafie narodowe, opóźnia bezsprzecznie proces asymilacji. Dostępne statystyki dowodzą jasno, że ci, co z tych czy innych względów opuszczają swą parafię narodową, przestają zwykle należeć do polskich stowarzyszeń, zawierają coraz częściej, czasem poza kościołem katolickim, małżeństwa mieszane, przechodzą stopniowo na język angielski w domu i wyrzekają się z czasem całkowicie swej etnicznej przynależności, jeżeli nie przynosi ona bezpośrednich korzyści zawodowych, jak to ma miejsce w wypadkach polonijnych lekarzy, kupców czy polityków. Z drugiej jednak strony silna więź parafialna, przedłużając niejako działanie starych mechanizmów społecznych i starych form życia w nowym środowisku, zapobiega niewątpliwie i to w ogromnej mierze, dezorganizacji rodzinnej, moralnej i obyczajowej, która byłaby zapewne nieuchronnym produktem gwałtownego wyrwania tysięcy ludzi z wiejskiego środowiska i rzucenia ich wprost w obcojęzyczne, neutralne obyczajowo i laickie ośrodki przemysłowe.

W. Thomas i F. Znaniecki w swej bardzo wysoko cenionej w USA pracy „The Polish Peasant" przepowiadali w r. 1920 taki nieuchronny krach obyczajowy, a przede wszystkim krach rodzinny Polonii amerykańskiej, opierając się na przekonaniu, że w warunkach amerykańskich w miarę postępów asymilacji stawać się będzie zupełnie jasne bankructwo patriarchalnego typu rodziny, której trwałość gwarantowała na polskiej wsi przede wszystkim jej celowość ekonomiczna. Rodzina wiejska, zdaniem Thomasa i Znanieckiego, była ekipą pracowników rolnych, związaną wspólnymi interesami, a rola ojca rodziny wypływała z logicznej konieczności koordynacji pracy i kierownictwa, podobnie jak powiązania „rodowe" stanowiły rodzaj wzajemnych ubezpieczeń czy instytucji kredytowych. Opierając się na ówczesnej ocenie poziomu kulturalnego polskich imigrantów, autorzy sądzili, że nowy amerykański typ bezinteresownego małżeństwa „koleżeńskiego", oparty w pierwszym rzędzie na elementach emocjonalnych i psychologicznych, nie będzie dla polskiego chłopa w USA ani zrozumiały ani też pożądany i na tej przesłance budowali swe pesymistyczne przewidywania. Jeśli nie sprawdziły się one jak dotychczas i zapewne nie sprawdzą się wcale, mimo, że trudno odmówić im znacznej dozy słuszności, to z pewnością w głównej mierze dzięki roli nietylko czysto religijnej ale także społecznej, jaką

odegrały polskie parafie, dając polskim imigrantom szansę dojścia, pod surową opieką grupy parafialnej, do poziomu kultury i wrażliwości, który wydaje się rzeczywiście nieodzowny dla sprostania zadaniom małżeństwa współczesnego, niestrzeżonego już ekonomiką czy mechanizmem „rodu" i zdanego w jakimś sensie wyłącznie na własne siły.

Pouczające pod tym względem są dane dotyczące Włochów amerykańskich. Jest ich — podobnie jak Polaków — około 6 milionów, pochodzących z kraju słynnie katolickiego. Włosi jednakże, bądź to z powodu braku dostatecznych bodźców narodowych, bądź z powodu braku własnych księży, bądź wreszcie z powodu bardzo niskiego przeciętnego poziomu życia w USA, nie utworzyli, jak Polacy, własnej sieci parafii i szkół, chociaż mają zwyczaj osiedlać się całymi grupami, tworząc tzw. „małe Italie". Jak wskazują statystyki, grupa włoska odznacza się najdalej posuniętą tzw. „dezorganizacją życia osobistego", tj. wysoką ilością przestępstw, rozbitych małżeństw i demoralizacji młodzieży. Jej przeciętna stopa życiowa podnosi się niezwykle powoli w porównaniu z innymi narodowościami, a to — jak twierdzą tamtejsi badacze — z powodu całkowitej utraty „pionu życiowego". Jeżeli chodzi o religijność Włochów, to zaledwie 2 miliony są nadal katolikami. Pozostałe 4 miliony, pozbawione mocnego ośrodka moralno-społecznego, jakim są dla innych narodowości parafie etniczne, szybko stały się całkowicie indyferentne lub przyjęły inne wyznania, najczęściej zresztą dla ułatwienia zawarcia małżeństw mieszanych. Cztery miliony strat w ciągu półwiecza to nie tylko ilustracja roli, jaką w nowym środowisku przemysłowym odgrywa parafia. To też wstrząsający przykład, jak dalece nieodporna i niewytrzymała jest religijność tradycyjno-emocjonalna, utrzymująca się, w sprzyjającym lub naciskającym nawet otoczeniu, drogą niejako „najmniejszego oporu" i rozpadająca się w pierwszym mocnym zderzeniu z inną, tolerancyjną rzeczywistością.

Inne, znacznie już mniej liczebne katolickie grupy narodowościowe przedstawiają się następująco: Jugosłowianie i Chorwaci — 700 tysięcy (78 własnych parafii), Węgrzy — prawdopodobnie około 500 tysięcy (58 własnych parafii), Czesi i Słowacy — 1,750 tysięcy (120 parafii czeskich, przeważnie na wsi i 200 parafii miejskich Słowaków), Ukraińcy — 632 tysiące (przeważnie Greko-katolicy, 350 parafii), Litwini — 170 tysięcy (120 parafii).

Odrębną grupę, niesłychanie zwartą i solidarną stanowią Francuzi z Kanady, którzy przybyli do Stanów ok. roku 1870 i zachowali dotychczas swoje stare obyczaje, szkoły i instytucje. Używają oni niemal wyłącznie języka francuskiego, w myśl maksymy *qui perd sa langue perd sa foi* i żyją w dużej izolacji od społeczeństwa amerykańskiego, dzieląc wolny czas pomiędzy parafię i dom.

Inne również od poprzednio wyliczonych grup są cechy imigrantów katolickich z Meksyku (3,500 tysięcy) i z Porto Rico (ok. 500 tys.). Jako przybysze najpóźniejsi (od r. 1940) i o bardzo niskim poziomie kultury spotykają się oni z szeregiem trudności, a nawet dyskryminacji. Ich praca w USA, przeważnie w charakterze robotników sezonowych, nie pozwala ani na osiedlenie się na stałe w jednym miejscu, ani na opłacenie mieszkań innych niż *slumsy*. Warunki te utrudniają oczywiście zarówno jakąś trwałą więź parafialną jak wytworzenie nowego typu rodziny w miejsce dawnego modelu „rodowego". Dlatego też grupy te — podobnie jak Włosi — bardzo szybko stają się indyferentne religijnie, a ich życie cechuje większa jeszcze przypadkowość i dezorganizacja.

Jak widać już z powyższych, dość pobieżnych informacji, katolicka ludność USA to przede wszystkim mieszkańcy wielkich ośrodków przemysłowych. Zaledwie 19,4% katolików amerykańskich mieszka na wsi i tylko Czesi osiedlili się tam masowo. Tylko 8% katolików zajmuje się rolnictwem. Dla porównania zaznaczyć warto, że według danych z r. 1940, 43% ogółu ludności w Ameryce mieszka poza miastami. Rolnictwem trudni się około 12,5% ogółu Amerykanów. Ostatnio wprawdzie osadnictwo wiejskie jest usilnie propagowane i popierane finansowo przez różne instytucje katolickie, których działacze uważają ten typ życia za zdrowy i pożądany, szczególniej dla rodzin wielodzietnych, narazie jednak fakt pozostaje faktem, że 75% katolików skupia się w miastach, na obszarze stanowiącym zaledwie 20% terytorium USA i rozciągającym się na północ od Ohio River i na wschód od Missisipi Valley. Inne większe skupisko katolików stanowi Louisiana.

Miejski charakter społeczności katolickiej w USA ma oczywiście swoje złe i dobre strony. Niewątpliwie laicyzujący wpływ środowisk wielkomiejskich, których obyczajowość i instytucje kształtuje neutralistyczna, a nieraz wręcz amoralna kultura amerykańska oraz konieczność szybkich a rozważnych modyfikacji instytucji takich jak małżeństwo czy rodzina, jako komórka wychowawcza, to z pewnością trudności, które przedstawia gwałtowna urbanizacja katolickiej imigracji. Duża koncentracja wokół ośrodków przemysłowych pozwala jednak jednocześnie na utrzymywanie wielu parafii i szkół katolickich, na które nie mogłyby sobie zapewne pozwolić mniejsze grupy, oraz na ściślejszy kontakt wzajemny, co stanowi niewątpliwy plus tej sytuacji.

Jeżeli chodzi o przeciętny poziom wykształcenia i pozycje zawodowe katolików w USA, to warunkuje je przede wszystkim imigracyjny charakter ich grupy. O ile wszyscy kończą na ogół szkoły podstawowe, często parafialne, to w tzw. *College'ach* jest katolików procentowo znacznie mniej niż protestantów. Niższa także jest ich przeciętna stopa życiowa i według obliczeń ankietowych typu Gallupa ocenia się, że ok. 55—65% katolików, to pracownicy fizyczni (tzw. *blue collars*). Jeżeli

dodać tutaj fakt, że wszystkie statystyki notują w rodzinach katolickich więcej dzieci, aniżeli u podobnie zarabiających nie-katolików, a jednocześnie system płac, tanie budownictwo mieszkaniowe i styl życia nastawione są w USA na rodziny z mniejszą ilością dzieci, to jasne stanie się, że społeczność katolicka jest mniejszością, która stoi dosyć nisko zawodowo i finansowo i że musi to stanowić dużą trudność zarówno w nieodzownym pogłębieniu intelektualnym świadomości religijnej, jak w ustrzeżeniu zasadniczych norm moralnych, dotyczących chociażby rodziny, od zwichnięć lub całkowitych załamań pod naporem obyczajów i instytucji kultury dominującej.

4. ODCINKI ZAGROŻENIA

Nie chodzi o ułatwienie adaptacji dla niej samej. Aż nazbyt często pociąga ona rezygnację z wielu wartości podstawowych. Chodzi o adaptację świadomą i twórczą, umiejącą wcielić wartości podstawowe w konkret współczesności, znaleźć ich nowe realizacje w nowych warunkach.

(John F. Cuber, *Changing Courtship and Marriage Customs*, 1943)

Zadania powyższe komplikuje jeszcze bardziej postępujące rozluźnianie się więzi grupowej solidarności. Szereg czynników świadczy wymownie o pewnym zagrożeniu obecnego — zresztą imponującego — „stanu posiadania" i o konieczności przestawienia się na inny typ wspólnoty.

Z punktu widzenia więzów narodowych nieobojętny jest na przykład fakt, że już trzecia i czwarta generacja katolików zgrupowanych we własnych parafiach etnicznych używa często wyłącznie języka angielskiego. Polskie kazania i polska prasa przeznaczone są przede wszystkim dla ludzi starych lub dla Dipisów drugiej wojny światowej.

Ponieważ świadomość narodowa katolików w USA przybierała w wielu wypadkach formę regionalnego patriotyzmu danej wsi, związanego nieodłącznie z naoczną, emocjonalną symboliką uroczystości np. lokalnych świętych, skazana jest ona nieodwołalnie na wygasanie, w miarę jak tempo i formy życia współczesnego wypierają samą nawet możliwość kultywowania wszystkich tych zwyczajów. Dodać też trzeba, że wykształcony w Stanach Zjednoczonych typ religijności, bliższy racjonalistycznym aniżeli romantycznym skojarzeniom, bliższy teoretycznym prawdom katechizmu niż malowniczości Ewangelii czy życia świętych, nie stanowi wdzięcznego podłoża do kultów i uroczystości bliskich sercom np. polskich chłopów. Poza kultem Świętej Rodziny i Przenajświętszego Sakramentu nie spotyka się w Stanach Zjednoczonych specjalnych nabożeństw i obchodów ku czci świętych ani też skrupulatnego i związanego przeważnie z ludowymi legendami przestrzegania różnych drobnych, a pełnych niewątpliwej poezji zwyczajów wielkanocnych czy wigilijnych. Chociaż kultura amerykańska podsuwa

niewątpliwe nowe środki realizowania kultu religijnego, jak telewizja, radio, kluby itd., to wydaje się, że pewna luka „romantyczna" nie została zapełniona i — szczególnie w wypadku imigrantów — luka ta jest z pewnością niebezpieczna.

Innym powodem zanikania grupowej solidarności parafii etnicznych są bardzo częste odejścia młodszych generacji do nowych miejsc zamieszkania. Stany Zjednoczone cechuje obecnie zdumiewająca zmienność i ruchliwość zarówno demograficzna jak urbanistyczna. Jest ona skutkiem zarówno olbrzymiej dynamiki przemysłowej, otwierającej coraz to nowe perspektywy w różnych częściach kraju, jak też strukturalnych przekształceń wypierających dzielnice mieszkaniowe coraz dalej na przedmieścia. Planowa akcja burzenia *slumsów* i starych domów oraz powtarzające się co jakiś czas przypływy nowych imigrantów to dodatkowe czynniki, powodujące coraz częstsze odejścia katolików od własnych grup etnicznych i nieraz też stopniowo od katolicyzmu.

O niepokojących, choć niewielkich może ilościowo rozluźnieniach więzi religijnej, jakie pociąga za sobą rozpad grup etnicznych, świadczy dosyć wiele faktów. O ile dzieci i młodzież w wieku od 10 do 19 lat są na ogół praktykujący, to pokolenie 30-to i 40-to letnie, a więc to, które wychowuje młodą generację, pokazuje się w kościele rzadko i nieregularnie i — jak widzieliśmy na przkładzie dzieci, które w pierwszej klasie nie umieją się przeżegnać — nie zdaje się przywiązywać większej wagi do swoich obowiązków w zakresie religijnego wychowywania. Inna rzecz, że działa tu też niewątpliwie typowo amerykański „kompleks rodziców", którym psychologia i psychoanaliza ostatnich lat udawadniała nieustannie, że są oburzająco nieraz „niefachowi" w roli wychowawców i że interwencja, a nawet przejęcie steru przez „specjalistów" jest nieuniknioną koniecznością pedagogiczną. Jakkolwiek jednak mentalność „specjalistyczna" tłumaczy może częściowo zaniedbania w religijnym wychowaniu domowym w USA, to fakt pozostaje faktem, że tamtejsi rodzice katoliccy pojmują nieraz błędnie religię, jako wyłącznie pewną sumę wiedzy, którą poda sprawnie ich dzieciom fachowy wykładowca. Katolicka formacja umysłu i woli dziecka jest tymczasem sumą pewnych nawyków, dyscyplin i predyspozycji, które wszczepić może tylko dom rodzinny i to już w najmłodszych latach życia.

Bardzo wymownie świadczy także o niedostatkach postawy religijnej katolików w USA los małżeństw mieszanych. Ponad połowa mężczyzn i ponad 1/3 kobiet, którzy otrzymali dyspenzę na takie małżeństwa, odrywa się następnie od Kościoła. Blisko 40% małżeństw mieszanych katolików, zawieranych jest w ogóle poza Kościołem, bądź dlatego, że strona protestancka czy bezwyznaniowa nie chce złożyć obowiązującego w takich wypadkach przyrzeczenia katolickiego wychowania dzieci, bądź dlatego, że chodzi o małżeństwo z kimś rozwiedzionym,

przy czym te ostatnie wypadki ilustrują wymownie jeszcze jedną trudność mniejszości „ideologicznej" w otoczeniu, które nie uznaje jej systemu wartości. Wielka ilość osób rozwiedzionych w USA, tolerancyjność w tym względzie, a nawet zachęta ze strony tamtejszej kultury dominującej, wszystko to składa się na warunki wybitnie utrudniające praktykowanie tego sposobu życia, który katolicy uważają za słuszny. Tym bardziej ważna więc i nieodzowna wydaje się nie teoretyczna już tylko, ale praktyczna świadomość wspólnoty katolickiej o własnych społecznych mechanizmach aprobaty, zachęty, czy nawet pomocy w wypadkach, w których osamotnienie przesądza zwykle o klęsce.

Wobec słabnięcia więzi etniczno-parafialnych koniecznością życiową dla tamtejszych katolików staje się wykształcenie nowej świadomości wspólnoty i nowego typu postaw religijnych.

Po pierwsze więc, narodowe grupy parafialne zastąpić musi nietylko duchowa, ale też środowiskowa jedność katolików, bardziej zwarta niż istniejące organizacje i gwarantująca konkretne zaplecze socjalne i towarzyskie.

Po drugie nieuchronna asymilacja katolików, przesądzająca o porzuceniu przez nich wielu obyczajów i stylów urzeczywistniania chrześcijaństwa, wymaga umiejętności wyboru, a więc przewartościowania zjawisk kultury dominującej nie w świetle rejestru form i zachowań ze starego kraju, ale bezpośrednio w świetle podstawowych założeń filozoficznych katolicyzmu. Samodzielność i odpowiedzialność intelektualna staje się więc również życiową koniecznością katolicyzmu u progu wejście w neutralistyczną i zmieniającą się nieustannie kulturę dominującą.

Dotychczasowe uwagi pozwoliły na pewien pobieżny rejestr imigranckich cech mniejszości katolickiej w USA, które czynią wspomniany kryzys szczególniej trudnym. Dodajmy do nich jeszcze problemy finansowe Kościoła w USA, który nie wchodząc — jak w niektórych krajach europejskich — w stały alians z państwem ani też nie opierając się, jak za czasów feudalnych, na systemie dotacji, uzależniony jest w dużej mierze od bieżącej, dorywczej ofiarności *businessu*.

Oprócz trudności wynikających z ukształtowanego historycznie charakteru amerykańskiej społeczności katolickiej, istnieją jednak także trudności zewnętrzne, wyrażające się w pewnych cechach, tendencjach i urządzeniach kultury USA. Nie odrzuciła ona wprawdzie oficjalnie chrześcijańskich norm postępowania, w miarę jednak jak te normy odrywały się coraz bardziej od religijnych uzasadnień, aktualna praktyka społeczna i indywidualna odsuwała je coraz bardziej w krąg pojęć czcigodnych wprawdzie, lecz niemożliwych do praktykowania. Ale o tych sprawach następnym razem.

Maria Garnysz

LEOKADIA MAŁUNOWICZ

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Z DZIEDZINY KATOLICKIEJ LITERATURY RELIGIJNEJ W POLSCE (3)

IV. LITURGIA

Brinktrine Johannes, MSZA ŚWIĘTA, tłum. z 3 wyd. niem., Warszawa 1957, Pax, s. 281.

Oprócz wiadomości historycznych autor podaje elementy dogmatyczne oraz ascetyczno-praktyczne szczególnie w przeglądach całości; przy objaśnianiu poszczególnych obrzędów i symboli stosuje nieraz własną interpretację. Uwzględnione zostały w pewnej mierze obrzędy różnych zakonów oraz Kościołów Wschodnich; wybrana bibliografia.

Danilewicz Jan, ks., KOŚCIÓŁ I JEGO WNĘTRZE W ŚWIETLE PRZEPISÓW PRAWNO-LITURGICZNYCH, Kielce, 1948, Diec. Fundusz Wyd., s. 171.

Bogato ilustrowana książka przeznaczona dla zamawiających, projektujących i wykonujących kościoły i ich wnętrza.

Dutil Gaston, ks., TWOJA MSZA I TWOJE ŻYCIE, tłum. z j. franc. Zofia Siemieńska, Poznań 1938, Wyd. „Ostoja", s. 45.

Krótkie, jędrne refleksje na tle obrzędów Mszy św.

Francois A. Dom, O. S. B., ROK KOŚCIELNY WG MSZAŁU, przeł. z jęz. franc. F. Żurowska, Kraków 1949, Wyd. Mariackie, s. 49.

Ma za zadanie pobudzić do jak najlepszego posługiwania się mszałem; ułatwi pracę kółek liturgicznych; b. dobre są ćwiczenia

Gamska-Łempicka Jadwiga, HYMNY ŚREDNIOWIECZNE z dodatkiem Józefa Birkenmajera: HYMNY I ICH DZIEJE, Lwów 1934.

Poetycki przekład hymnów liturgicznych, zestawiony wedle okresów roku kościelnego.

Gladysz Bronisław, ks., HYMNY BREWIARZA I PATRONAŁU POLSKIEGO, Poznań 1933, Księgarnia Św. Wojciecha, s. 319.

Prozaiczny przekład hymnów brewiarza oraz ich komentarz.

Gihr Mikołaj, ks., OFIARA MSZY ŚWIĘTEJ, tłum. z jęz. niem. Adam Kulesza, Poznań 1933, Księgarnia Św. Wojciecha, s. 703.

Gruntowny wykład dogmatyczny, liturgiczny i ascetyczny obrzędów Mszy świętej w obrządku łacińskim.

Górski Edward, ks., ŚWIĘCENIA NIŻSZE I WYŻSZE, Sandomierz 1954, s. 162.

Studium historyczno-liturgiczne omawia historyczny rozwój obrzędów święceń oraz podaje pełny tekst łaciński i polski wszystkich święceń i konsekracji biskupiej.

Guardini Romano, ZNAKI ŚWIĘTE, przeł. z jęz. niem. J. Birkenmajer, 1937, Księgarnia Św. Wojciecha, s. 97.

Autor, wielki znawca liturgii, w krótkich rozważaniach, przesiąkniętych osobistą refleksją, prowadzi czytelnika do zrozumienia wewnętrznej istoty czynności i przedmiotów występujących w liturgii katolickiej (np. klęczenie, stopnie, dzwony), chcąc ułatwić ludziom dostęp do świata liturgii.

Guéranger Prosper, opat, benedyktyn, ROK LITURGICZNY, tłum. z jęz. franc. ks. S. Świetlicki i ks. H. Nowacki, Sandomierz.

T. I: Adwent, 1927, s. 478.
T. II: Okres Bożego Narodzenia, cz. I, 1928, s. 447.
T. III: Okres Bożego Narodzenia, cz. II, 1929, s. 414.
T. IV: Okres Siedemdziesiątnicy, 1931, s. 431.
T. V: Wielki Post, 1933, s. 516.
T. VI: Wielki Tydzień, 1935, s. 742.

Guéranger położył podwaliny współczesnego ruchu liturgicznego. Założona przez niego kongregacja benedyktyńska w Solesmes ma za główne zadanie obok chwalby Bożej studia nad liturgią. *L'année Liturgique* jest obok *Institutions Liturgiques* owocem jego własnych, gruntownych badań liturgicznych. To klasyczne, epokowe dzieło i dziś jeszcze posiada wartość. Podane są wszystkie teksty liturgiczne na dany dzień po łacinie i w jęz. polskim. Dodane krótkie objaśnienia rzeczowe i historyczne wraz z refleksjami moralno-ascetycznymi. Równoległe teksty z innych obrządków lub liturgii, odnoszące się do danego święta, wzbogacają znajomość liturgii Kościoła rzymskiego, czyniąc z dzieła istną kopalnię tekstów liturgicznych.

Horakowski Władysław, ks., DZIEJE MSZY ŚW., Poznań 1933, „Ostoja", s. 311.

Książka omawia rozwój obrzędów Mszy św. od czasów apostolskich. Oprócz liturgii rzymskiej uwzględnia inne ryty zachodnie oraz wschodnie.

Karyłowski Tadeusz, ks., T. J., HYMNY KOŚCIELNE, Kraków 1932, Wyd. Księży Jezuitów, s. 337.

Poetycki przekład hymnów brewiarza i sekwencji mszalnych.

Lefèbvre G., benedyktyn, LITURGIA I JEJ PODSTAWOWE ZASADY, Bruges 1929, s. 206.

Książka tłumaczy jasno i gruntownie zasady leżące u podstaw apostolstwa liturgicznego.

Mäder Robert ks., Z POWROTEM DO MSZY ŚW., przeł. z jęz. niem. ks. J. W. Janus, T. J., Kraków 1938, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, s. 155.

Autor opiera się na długoletnim doświadczeniu w pracy kapłańskiej, kreśli program nowoczesnego duszpasterstwa skupiającego się na problemie Chrystusa jako ośrodku liturgiczno-eucharystycznym; podkreśla szczególnie myśl o współdziałaniu wiernych w ofierze Mszy św., która ma się łączyć najściślej z naszym życiem codziennym.

S. Maria Renata od Chrystusa, niepokalanka, U ŹRÓDEŁ ŁASKI, z cyklu: „Życie liturgią", Poznań 1937, NIAK, s. 201. (Kultura Katol. t. 26).

Obrzędy 7 Sakramentów; dołączona bibliografia.

S. Maria Renata od Chrystusa, niepokalanka, VIVERE CUM ECCLESIA — ROZWAŻANIA LITURGICZNE NA POSZCZEGÓLNE OKRESY I ŚWIĘTA ROKU KOŚCIELNEGO, T. 1: 1948; T. 2: 1949, Kraków, Wydawn. oo. Karmelitów, Adwent, — s. 112. Boże Narodzenie, — s. 135. Święta w porze zimowej i wiosennej, — s. 110. W. Post, — s. 97. Wielkanoc, — s. 101. Zielone Świątki, — s. 121. Święta w porze letniej, — s. 139.

W poszczególnym tomiku uwaga skupiona na kilku tylko świętach; teksty liturgiczne oświetla autorka z różnych punktów widzenia: historycznego, archeologicznego, teologicznego, literackiego. Wyjaśnienia są krótkie.

S. Maria Renata od Chrystusa, niepokalanka, ŚLADEM TAJEMNIC CHRYSTUSOWYCH, Niepokalanów, 1949, s. 191.

Krótkie rozważania na tle tekstów liturgicznych najważniejszych niedziel i świąt roku kościelnego. Można tę książkę uważać za skrót poprzedniej.

S. Maria Renata od Chrystusa, niepokalanka, SENTIRE CUM ECCLESIA — SZKICE LITURGICZNE, Poznań 1934, s. 250 (Kultura Katol. t. 2).

Jest to szereg luźnych artykułów drukowanych poprzednio w różnych czasopismach religijnych od r. 1929. Złożyły się na nie wrażenia, myśli i przeżycia wywołane wgłębianiem się w mszał i brewiarz. Autorka jest jedną z pionierów ruchu liturgicznego w Polsce.

S. Maria Renata od Chrystusa, niepokalanka, LITURGIA A SZTUKA, Poznań 1934, s. 211 (Kultura Katol. t. 5).

Dziewiętnaście esejów omawiających wpływ liturgii na arcydzieła literatury, muzyki i plastyki.

Marmion Kolumban, opat, benedyktyn, CHRYSTUS W SWOICH TAJEMNICACH, tłum. z jęz. franc. ks. J. Andrasz, T. J., Kraków 1923, Wyd. Księży Jezuitów, s. 599.

Głębokie konferencje o głównych tajemnicach życia Boga - Człowieka, odnawianych w dorocznym cyklu roku kościelnego.

Michalak Józef, ks., ZARYS LITURGII, Płock 1939, s. 252.

Podręcznik liturgiki, który powstał z wykładów w Wyższym Instytucie Wiedzy Religijnej. Dokładnie omawia polskie zwyczaje liturgiczne w oparciu o źródła, które zaginęły w czasie ostatniej wojny.

Mroczkowski Przemysław, ZNAKI NA GŁĘBIACH, Warszawa 1957, Pax, s. 330.

Eseje n. t. liturgii wyrosłe z kilku artykułów drukowanych w Tygodniku Powszechnym w 1951—1952, skupiają wokół najważniejszych świąt i okresów roku kościelnego i najważniejszych obrzędów refleksje i impresje człowieka świeckiego. Akcent spoczywa w znacznym stopniu na stronie wizualnej, a także stronie dramatycznej liturgii. Szkoda, że pewna ciężkość sformułowania myśli zmniejsza komunikatywność książki.

Parsch Pius, ks., KAZANIA O MSZY ŚW., wykłady w czasie Tygodnia Liturgicznego. Po polsku opracował ks. Jan Korzonkiewicz, Kraków 1931, Wyd. Mysterium Christi i Służby Bożej, s. 97.

Szkice przemówień wybitnego znawcy i promotora ruchu liturgicznego w Austrii, wygłoszone do członków jednej z prowadzonych przez niego „gmin liturgicznych". Wykład popularny. Objaśnienia rzeczowo-historyczne oraz pouczenia moralne.

Parsch Pius, ks., WTAJEMNICZENIE W OFIARĘ MSZY ŚWIĘTEJ W DUCHU ODNOWIENIA LITURGICZNEGO, 2 wyd. (1937 r.), przeł. ks. J. Pachucki, T. J., Kraków 1947, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, s. 287.

Jest to jakby streszczenie długoletnich studiów autora i przemyśleń nad mszalną liturgią. Nacisk położony nie na stronę historyczną, lecz na moralno-wewnętrzną.

Parsch Pius, ks., ROK LITURGICZNY, przekł. z 2 wyd. niem. Z. Dąbrowskiej, Poznań 1956, Pallottinum; T. I: Okres Bożego Narodzenia, wyd. 2, s. 344; T. II: Okres Wielkanocy, s. 452; T. III: Okres po Zesłaniu Ducha Świętego, s. 656.

Głównie w oparciu o analizę tekstów mszalnych prowadzi autor czytelnika poprzez rok kościelny; objaśnienia historyczne spełniają rolę pomocniczą.

istotnym celem pracy jest wprowadzić w ducha liturgii, dlatego autor do poszczególnych dni dołącza rozważania i rozmyślania, „Rok Liturgiczny" stanowi więc rodzaj książki do rozmyślań.

Pirożyński Marian, ks. redemptorysta, ŹRÓDŁO ŻYCIA, Wrocław 1946, s. 211.

Przystępny, świeży w ujęciu wykład podstaw dogmatycznych i obrzędów Mszy św.

Pius XII, ENCYKLIKA „MEDIATOR DEI" z 20. XI. 1947 r., tłum. O. J. Wierusz-Kowalski (wstęp, komentarz, bibliografia), Kielce 1948, Verbum, s. 106.

Treść: Wstęp. Pochodzenie i rozwój liturgii. Kult eucharystyczny. Brewiarz i rok liturgiczny. Wskazówki duszpasterskie. Zakończenie.

Plus Raoul, ks., T. J., CHRZEST I BIERZMOWANIE, tłum. z języka franc. Maria Ledóchowska i Jadwiga Hoesick-Hendrichowa, Kraków 1932, Wyd. Księży Jezuitów, s. 166.

Głęboki wykład obrzędów sakramentalnych.

Rękas Michał, ks., SAKRAMENT CHORYCH, Londyn 1957, Veritas, s. 119.

O samym sakramencie ostatniego namaszczenia ok. str. 45, reszta — problem cierpienia i śmierci; cytaty, przykłady z życia ożywiają sam wykład; dodana jest bibliografia w wyborze.

SAKRAMENTY ŚWIĘTE, omówienia i teksty liturgiczne, 1956, Albertinum, T. 1: Pielatowski K., ks., Chrzest, s. 90; T. 2: Pielatowski K., ks., Bierzmowanie, s. 92; T. 3: Dybowski M., ks., Eucharystia (Najświętszy Sakrament), s. 124; T. 4: Dybowski M., ks., Pokuta, s. 127; T. 5: Pielatowski K., ks., Ostatnie Namaszczenie (oraz obrzędy pogrzebowe), s. 89; T. 6: Dybowski M., ks., Kapłaństwo, s. 143; T. 7: Baranowski Z., ks., Małżeństwo, s. 100; T. 8: Dybowski M., ks., Sakramentalia, s. 87.

Popularne przedstawienie Sakramentów na tle przykładów z życia i literatury, urozmaicone dość słabymi reprodukcjami dzieł sztuki i ilustracjami.

S. J., W KOŚCIELE I W CERKWI, Kraków 1926, Wyd. Księży Jezuitów, s. 415.

Praktyczny wykład głównych obrzędów liturgii rzymskiej i greckiej.

Symon Franciszek Albin, Arcybiskup, HYMNY KOŚCIELNE, Warszawa, 1901, s. 191.

Poetycki przekład hymnów brewiarzowych i sekwencji mszalnych.

Śpikowski Władysław, ks., NASZ UDZIAŁ WE MSZY ŚWIĘTEJ, Poznań 1947, Wyd. „Kultura", s. 65.

Praktyczny wykład sposobów uczestniczenia przez wiernych w ofierze Nowego Zakonu.

Wierusz-Kowalski Jan, ks., LITURGIKA, Warszawa 1955, Pax, s. 360.

Zwięzły podręcznik wprowadzający w całokształt zagadnień liturgicznych. Na końcu bibliografia. W „Dodatku" — szereg tekstów eucharystycznych z czasów starożytnego chrześcijaństwa.

d. c. n.

Leokadia Małunowicz

POJEDYNEK „NA NIBY"

Dyktatorzy przychodzą i odchodzą...
a guano zostaje.

(J. J. Szczepański)

Pierwszym sygnałem, że „coś nie tak" są zbyt często pojawiające się gnomy, a nawet całe akapity żywcem jak gdyby wyjęte z jakiegoś eseju czy traktatu[1]. Zawierają dużą dozę bystrych uogólnień i słusznych wniosków z rzeczywistości, którą powieść przedstawia, zwłaszcza tam, gdzie chodzi o aspekt moralny. W swoim psychologicznym podpatrzeniu wnioski te zgadzają się z naszym własnym doświadczeniem. Niejednokrotnie wzbogacają nas o prawdę, której jeszcze nie zdążyliśmy sobie ostatecznie sformułować. A równocześnie jednak denerwują, bo chcielibyśmy, by przedstawiona rzeczywistość mówiła sama za siebie, by nie potrzeba jej było żadnej pomocy. Chcielibyśmy sami do nich dojść. Mieć poczucie zdobywania czegoś i zwycięstwa. Tego domaga się od współczesnej literatury współczesny odbiorca.

Czy autor świadomie dążył do jakiegoś pogranicza eseju i powieści? Czy świadomie chciał stać się moralistą *ex cathedra?* I świadomie niedowierzał czytelnikowi, bojąc się że nie dojdzie on do wniosków, do których by chciał żeby doszedł? Chyba nie. Po prostu postawił sobie trudne zadanie. Chciał przedstawić rzeczywistość, która dopiero co minęła, w literackiej transpozycji. Chciał dokonać jej osądu, a przede wszystkim ukazać prawa, które do tego osądu doprowadziły. Trudność leżała w zbyt małym dystansie czasowym, jaki go od tej rzeczywistości dzielił. Szczepański napewno sobie to uświadamiał. Bo fakt, że rzeczywistość, którą rozpoznajemy bez trudu, przeniósł w inne granice przestrzenne i czasowe, był nie tylko koniecznością pozaliteracką, ale i tworzeniem tego właśnie dystansu. Brak czasowego chciał zastąpić maską. Obudowę zewnętrzną świata dobrze nam znanego — fikcją, którą byśmy dopiero poznawali. Jest to metoda wypróbowana i realizowana z mniejszyb lub większym powodzeniem. Uzależnione jest ono od tego, jak dalece przekonywująco potrafi twórca stworzyć nową rzeczywistość o swoim własnym życiu wewnętrznym. Bo fikcja nie może być tylko

1 Jan Józef Szczepański, *Pojedynek*, Wydawnictwo Literackie, 1957, str. 207.

oparta na mechanicznym podstawianiu pod wartości rezczywiste wartości wymyślonych. Jest wtedy bardzo łatwa do zdemaskowania. Nie tracąc nic z prawd rzeczywistości, którą maskuje, musi równocześnie mieć integralną podbudowę, która by uzasadniała jej konieczność, jej w pewnym sensie prawdziwość. Bo wszak mówi się o prawdziwości fikcji.

Czy Szczepańskiemu udało się stworzyć tego rodzaju fikcję? Chyba nie. Maska jej odpada prędko. Tak prędko, że właściwie zapominamy o jej istnieniu. Zapomniawszy, zaczynamy z czasem słyszeć gdzieś i kiedyś wypowiadane sądy, na jakiś zebraniach czy wiecach, przypominamy sobie „ideologiczne kłótnie", które sami kiedyś prowadziliśmy. Początkowo nas to bawi — dobrze jest sobie tak czasami przypomnieć „stare" dzieje — ale rychło zaczyna nudzić. Mówimy „nas". Chodzi tu oczywiście jedynie o tych wszystkich, którzy świadomie w „zamaskowanej" rzeczywistości „Pojedynku" uczestniczyli. Chociażby przez sam fakt istnienia. Bo napewno powieść ta będzie inaczej odbierana przez tych, którzy dopiero zaczynają w życie wchodzić. Będzie dla nich czymś w rodzaju pamiętnika, a więc źródła jak najbardziej bezpośredniego.

I dlatego Szczepański musiał się ratować uogólnieniami (gnomami). Rzeczywistość, którą stworzył, sama z siebie nie dawała podstaw do jakichkolwiek syntez. Była jedynie rusztowaniem. Stąd chyba także próba „usensacyjnienia" powieści. Po pierwszej — traktatowo-moralnej — części zostajemy wciągnięciu w historię bardzo awanturniczą. Ze statyczności rozmów przechodzimy w dynamikę akcji. Zaciekawia nas, co z tego wszystkiego w końcu wyniknie. Stajemy się w pewnym sensie czytelnikami powieści kryminalnej. To trochę przesadzone. Akcja się wprawdzie ożywiła, ale bohater został ten sam. Dość wrażliwy, na tyle inteligentny, by starać się kierować swoim życiem, mieć pewien osąd rzeczywistości, a przede wszystkim sumiennie i analitycznie rozpatrywać wszelkie problemy etyczne. W narzuconej mu przygodzie awanturniczej denerwuje nas swoim, trzeba to chyba tak nazwać, inteligenckim rozbabraniem. To odwieczny Hamlet, czy może, o wiele lepiej nam znany, Kordian.

Może nas spotkać zarzut, że spłycamy, że nie doceniamy całej wagi moralnego problemu przed jakim stanął Pedro Perea. Nie. Nie o to chodzi. Denerwuje nas, że w bohaterze powieści widzimy tylko siebie. Zupełnie podobnie przeżywalibyśmy problem, co zrobić z Wielkim Gauczem. A chcielibyśmy czegoś więcej. Głębszych przesłanek moralnych niż te, do których zdołamy sami dojść, umiejętniejszej analizy postępowania niż ta, którą sami możemy dokonać. Na przykładzie powieści Szczepańskiego bardzo wyraźnie potwierdza się dawno odkryte prawo, że prawdziwa twórczość ma dawać coś więcej od tego, co jest społecznie oczywiste. To „coś" uzasadnia jej istnienie. Może się wprawdzie Szczepański bronić, że swojego bohatera specjalnie stylizował, że nie chciał

go uczynić ani zbyt inteligentnym, ani zbyt ubogim, ot, czymś pośrednim, bo taka wartość wypadkowa jest najczęstsza. Ale wtedy możemy się zapytać, czy literacka jej transpozycja jest potrzebna. Czy przyczynia się do wzbogacenia jakiegoś zakresu odbiorcy?

Wydaje się, że ta w pewnym sensie biegunowość (powieść „kryminalna" i Kordian) byłaby łatwa do uniknięcia. Pedro Perea przestałby być Kordianem nawet w starej fakturze powieściowej, gdyby problem samego pojedynku (aspekt akcji) został bardziej odkonkretniony. Gdyby całe to zdarzenie nabrało o wiele bardziej cech metafory, jakiejś drugiej płaszczyzny, jak naprzykład wypadek, który przytrafił się sędziemu-pokutnikowi w utworze Camus'a. Wtedy analiza własnego postępowania i odczuwania, której dokonuje Pedre Perea, niejako automatycznie nabrałaby większego znaczenia. Stałaby się w większym stopniu uogólniona.

Zatrzymanie się kilka stopni przed miejscem docelowym znamienne jest zresztą dla całej książki. Autor przedstawia w niej dwie siły. Sympatia jego jest wyraźnie po stronie jednej z nich. To odwieczna walka spirytualisty z poglądem mu przeciwstawnym. A raczej może protest personalisty w stosunku do doktryn społecznych, które w dążeniu do swojego celu nie zwracają zupełnie uwagi na jednostkę. Wynik tej walki jest jednak nie rozstrzygnięty. Możnaby nawet powiedzieć, że Szczepański pozostawia bliżej zwycięstwa siły, które chce obalić. Bo protest jego jest przecie protestem dla dziejów danej społeczności właściwie nieprzydatnym. Jest jedynie wygraną jednostki w aspekcie moralnym. To napewno bardzo dużo. Ale dlaczego Szczepański nie chciał dać bardziej rozstrzygających rozwiązań? Czy tu dopiero chciał pozostawić miejsce dla dopowiedzeń odbiorcy? A może ich nie widział? I znowu: nie pozwalał mu na nie zbyt mały dystans czasowy! I jeszcze inne, mniej ważne, przyczyny.

Więcej nam dają eseje Miłosza oparte na koncepcjach wręcz irracjonalnych, niż literacki obraz świata stworzony przez Szczepańskiego. Ale to zrozumiałe. „Irracjonalne" tłumaczenia Miłosza były w gruncie rzeczy interesującą syntezą procesów, które u nas zachodziły i których sami nie mogliśmy uchwycić. Powieść Szczepańskiego zatrzymała się na prawdach, do których właściwie zdołaliśmy dotrzeć. Trzeba jednak pamiętać, że esej odwołuje się przede wszystkim do intelektu, a powieść, jako fakt artystyczny, do odczuć estetycznych. Zbudować świat prawdziwy dla tych ostatnich jest o wiele trudniej. Potwierdzałyby to inne próby, które zostały podjęte — utwory Brandysa, Andrzejewskiego... A w zestawieniu z nimi obraz dany przez Szczepańskiego jest najpełniejszy i, można tak chyba powiedzieć, najuczciwszy. W „Pojedynku" widać wyraźnie bunt i przyczyny buntu. Widać, w imię jakich wartości się on dokonuje. To odwieczny krzyk humanisty o prawo dla własnego

„ja". Andrzejewski maskując rzeczywistość gubi świat przedstawiany w pozornej historyczności, a przede wszystkim bohater jego nosi całą tradycję gwałtownego nawrócenia. Brandys zawsze stara się stworzyć pozory, że uchwycił samo sedno, że daje syntezę. W gruncie rzeczy nie ma odwagi dojścia do niego. Tworzy wokół tego sedna błędne koło. Miałby szanse napisania dobrej powieści o czasach „Matki Królów", ale za lat dwadzieścia. Wtedy nie będzie już potrzeba odwagi. A odwaga jest chyba dużą wartością moralną. I już sama ona mogłaby sprawić, że „Pojedynek" Szczepańskiego pozostanie pierwszą powieścią oskarżycielską.

Wiesław Szymański

W POSZUKIWANIU ROZBITEGO CZASU

TYCH TROJE

Zebraliśmy się niedawno wpół drogi między bulwarami St. Michel i St. Germain — studenci, artyści, krytycy i ciekawscy — wokół długiego stołu, pod przewodnictwem Jean Cayrola. Temat dyskusji: w poszukiwaniu powieści. Obecni: Luc Estang, Paul André Lesort, Nathalie Sarraute, Alain Robee-Grillet. Nieobecny: Michel Butor. Publiczność, łaknąca wtajemniczenia, zacierała ręce na myśl o tym, jak zetrą się dwie „szkoły" współczesnej powieści francuskiej. Słowa są jednak zawodne. Jedynym chyba wspólnym mianownikiem dla Estanga i Lesorta jest, że poważnie i samodzielnie szukają tego, co już przed nimi zrobiono. Powołują się na Balzaca i panią de la Fayette. Trudno tu mówić o „szkole".

Dyskusja potwierdziła to, co można było wnosić z książek: że trójki pozostałych pisarzy także niesposób łączyć mianem „szkoły". Jej chorążego publiczność upatrywała w pleczystej i wąsatej postaci Robbe-Grilleta, który wzgardziwszy agronomią, założył swoje literackie laboratorium eksperymentalne pod błękitną gwiazdą Editions de Minuit. (To wydawnictwo słynne z tajnej działalności podczas wojny, ma błękitną gwiazdę w herbie). Jego pierwsza książka — Les Gommes *— była powieścią kryminalną tylko z pozoru. W następnej książce,* Le Voyeur, *wątek psychologiczny się nie liczy, świat przedmiotów bierze górę nad światem człowieka. Ale ostateczne zerwanie więzi między nimi następuje w trzeciej powieści,* La Jalousie. *Przedmioty żyją w niej między sobą, bez koniecznego związku z tymi, którzy je stworzyli i nimi się posługują. Jedynym śladem ludzkiego istnienia jest w tym świecie konkretnym i bezdusznym spojrzenie pisarza, przeciągłe, zimne spojrzenie, które bada rzeczy, przegląda je, analizuje i nakoniec udziela im niespo-*

dziewanego istnienia. Ale czy ta żądza dokładności nie jest tylko podszewką hamowanego liryzmu, tamowanej wylewności, której Robbe-Grillet może się boi?

Ów swoisty liryzm, powiedzmy otwarcie: romantyzm, odnaleźć nie trudno w książkach filozofa, metafizyka, M i c h e l B u t o r a. *Z Robbe-Grilletem łączy go niewiele, przede wszystkim... to samo wydawnictwo. I jeszcze fakt, że Butor również napisał trzy powieści:* Passage de Milan, Emploi du Temps, Modification. *Butor jest bardzo sumienny, skrupulatny, również łaknie obiektywizmu, czy obiektywacji, ale bez wzgardy dla człowieka: pisze w pierwszej lub w drugiej osobie, jego bohater to on sam, plus czytelnik, plus wszyscy ludzie. Ta powszechność spojrzenia nie wiąże się z powszechnością czytelniczego odbioru: eksperymenty techniczne Butora są trudne i skomplikowane. Jego mistrzowie, to Faulkner i Michel Leiris. Jego temat, to trwanie w zmienności: trwanie przeżywane w przedziale kolejowym, anonimowe trwanie miast, które kruszą się i odbudowują, zwyciężające zas.*

N a t h a l i e S a r r a u t e, bliska pokawałkowanemu widzeniu Virginii Woolf, podobnie jak tamta nie szuka „typu", prawie nie szuka osobowości. Swoje postacie, często bezimienne, odkrywa w miarę, jak same odkrywają siebie. Stąd te zrywy, te odruchy niejasne i ledwo świadome, te „tropizmy" (jak nazwała zbiór obrazków, wydany tuż po wojnie). Psychologia nie jest już wszechwiedzą pisarza, staje się odkryciem, podejrzeniem, którego Nathalie Sarraute nawet nie raczy sprawdzić. Chyba dlatego jej powieści są przejmująco lapidarne, jak rysunki, których malarz nie kończy, by nie zepsuć spontanicznej swobody kreski: Portrait d'un inconnu *(Sartre napisał w swoim czasie przedmowę do tej książki, ale chyba nie zrozumiał, co wniosła naprawdę nowego),* Martereau, *a teraz — jeszcze w robocie — duża powieść* Le Planétarium.

Jak widać obraz tych trojga pisarzy jako jakiejś nierozłącznej trójcy (a nieraz tak się ich przedstawia) nie ma sensu: właściwie nic istotnego ich nie łączy. A przecież jeśli się myśli o nich łącznie, to dlatego, że wśród posuchy powieści współczesnej reprezentują bądź co bądź trzy próby na tyle nowe i na tyle wybitne, że warto o nich powiedzieć poza granicami Francji.

Monique Nathan

POWIEŚĆ ROBBE-GRILLETA

Krytyka francuska — zwłaszcza młoda — uważa Robbe-Grilleta za wschodzącą gwiazdę literacką pierwszej wielkości. Najgłośniejsza jego książka, to *Le Voyeur* (Ed. de Minuit, 1956). Zastanawia już sam tytuł: *Le Voyeur* — wyraz nie posiadający odpowiednika w języku polskim. We francuszczyźnie minionych epok, (np. jeszcze w Pamiętnikach

Simona) oznacza on tego, kto jako ciekawski obserwuje, czy asystuje przy jakimś wydarzeniu. Dziś przestarzały i nie notowany na ogół w słownikach wyraz ten odnajdujemy jedynie w zwężonym znaczeniu, w użyciu gwarowym, gdzie oznacza kogoś „kto lubuje się w obserwacji scen lubieżnych" (wg dwu-tomowego Larousse'a z 1949). Tytuł narzuca więc opowieści pewną szczególną atmosferę.

Komiwojażer Mathias przybywa na niewielką wyspę u brzegów Bretanii z zamiarem rozsprzedania wśród jej mieszkańców zapasu zegarków na rękę. Przybycie statku, którego opis wypełnia przeszło 40 stron tej książki, wędrówka Mathiasa po wyspie na wypożyczonym rowerze, i krótkie zamknięcie — odbicie statku od brzegów — to jedynie ogólne, konwencjonalne, chciałoby się powiedzieć nieistotne, prawie niepotrzebne ramy opowieści. Dla opowiedzianej akcji nie mają żadnego znaczenia opisane szczegółowo: walizka zawierająca zegarki, same zegarki i ich różne rodzaje, ich ilość ani sam fakt, że na sprzedaż 89 sztuk Mathias dysponuje jedynie 6 godzinami, wyznaczonymi porą przybycia i odjazdu parowca. Szczegóły te, to dosyć powierzchowne atrybuty opowieści, służące chyba tylko do ukonkretnienia właściwej treści książki. Temu samemu celowi służy ów zewnętrzny czas wydarzeń powieściowych: sześć godzin, w skutek spóźnienia się Mathiasa na statek, przedłużające się do 4 dni.

Treścią tej książki jest właściwie co innego: Robbe-Grillet przeprowadza swoistą wiwisekcję duszy współczesnego człowieka. W niesamowitej atmosferze opowieści stają na jednej płaszczyźnie zdarzenia realne i pragnienia czy myśli ucieleśnione. Czy zresztą można w ogóle przeprowadzać taki podział? Opowieść dzieje się w „czwartym wymiarze" — czas podporządkowany wskazówkom zegara, plącze się — ale także spełnia wyraźne funkcje w bogactwie akcji wewnętrznej, bogactwie akcji mierzonym achronologicznym czasem wydarzeń powieściowych.

W czasie przybijania statku i w czasie całej koszmarnej wędrówki po wyspie trzy obrazy przesuwają się uporczywie, napastują obsesyjnie świadomość Mathiasa. Symbolem pierwszego jest cyfra, kształt cyfry osiem: w ósemkę układają się oczom Mathiasa sznury urządzeń portowych, w ósemkę chce on zamknąć wędrówkę po wyspie, w ósemkę zwinięty jest znaleziony na pokładzie sznurek. Sznurek ten właśnie przypomina Mathiasowi obsesyjnie powracające wspomnienie sprzed jakichś trzydziestu lat: stosy sznurków, złożonych porządnie w starym pudełku od butów w kącie szafy, w dużym ciemnym pokoju.

Na terenie tego samego ciemnego pokoju, z jednym oknem wychodzącym na wydmy piaszczyste, sytuuje się scena z mewą: kilkuletni Mathias rysuje całymi godzinami mewę siedzącą nieruchomo na szczycie masztu. Obraz jest wyrazisty i zawsze z tymi samymi szczegółami: deszczowy dzień, ciemny pokój, mewa tkwiąca na maszcie niewiadomo od

kiedy, niezmiennie z głową widzianą z profilu, mały chłopiec rysuje na gładkim papierze, twardym, ostro zatemperowanym ołówkiem. Rysuje aż do zmęczenia.

I wreszcie (w jakimś sensie usprawiedliwiający tytuł) obraz bardzo młodej dziewczyny, o odsłoniętym karku, płynnych ruchach i wielkich, ciemnych oczach. Obraz powtarza się, rozwija — i wyładowuje ostatecznie w pozornie nieuzasadnionej scenie gwałtu i utopienia, których dokonuje Mathias na osobie trzynastoletniej Jacquelinie Leduc. Epizod ten — punkt kulminacyjny opowieści, nie dopowiedziany do końca, lecz zasugerowany tylko, rozgrywa się częściowo w teraźniejszości, narasta stopniowo i wreszcie wyjaśnia się retrospektywnie, gdy jest już po wszystkim. Mathias przeżywa tę scenę w kawiarni w porcie, przed opuszczeniem wyspy.

Rozpoznajemy łatwo motywy tej opowieści. Fakt przeżywania przez Mathiasa swych czynów — rojeń ich kolejność regresywna — akcja odkręca się wstecz; przegrupowanie ważności elementów realnych — rekonstrukcja dynamicznych wydarzeń jedynie przez szczegółowy opis akcesoriów: są to istotne elementy powieści psychoanalitycznej. Dramat Mathiasa określa fatalizm, anonsuje go czytelnikowi kabalistyczny prawie znak cyfry 8, zapowiada go powtarzalny się motyw sznurka, sznurka przydatnego w scenie topienia Jacqueline, wreszcie wskazuje nań obraz małej dziewczynki po raz pierwszy jawiącej się na statku, nieruchomo wpatrzonej w Mathiasa wielkimi oczyma. Mathias przywozi na wyspę prócz zegarków swój kompleks. Kłębek sznurka i mała dziewczynka o wielkich oczach to dwa już od początku — związane ściśle elementy — dramatycznej sceny na wydmie, która przyniesie wyładowanie kompleksu. Mały chłopiec rysujący mewę oraz skłonność do kolekcjonowania sznurów są symbolami, które sytuują początki kompleksu Mathiasa w jego przeżyciach dziecięcych. I wreszcie dosyć niejasne symbole — mewa czy kształt cyfry osiem które nie ułatwiają wcale rozpoznania w jakim zespołem kompleksowym mamy tu do czynienia, mają w jakiś sposób, muszą dawać świadectwo o kompleksie Edypa u Mathiasa. Komentarzem zdają się być snute „na trzeźwo" wspomnienia Mathiasa: stracił wcześnie matkę, wychowywała go ciotka dopóki ojciec nie ożenił się ponownie; obie te kobiety rozpieszczały go i chłopiec nie wiedział, która właściwe jest jego matką. Potem dowiedział się, że żadna z nich.

Ukształtowanie zewnętrzne opowieści, jej logika kompozycyjna podporządkowana jest asocjacyjnej chronologii marzeń sennych, stąd powtarzanie się trzech wspomnianych obrazów, przeżywanych w chwili zamroczeń reminiscencji — symboli doznań. Chwytem wyrażającym stany psychiczne swego bohatera uczynił Robbe-Grillet monolog wewnętrzny, zwłaszcza mowę pozornie zależną np. w niezmiernie ciekawej rozmowie

Mathiasa z Julianem, w trakcie której upada cały przemyślny gmach *alibi* Mathiasa wobec nagiego faktu: obecności chłopca przy scenie topienia. Udział w rozmowie Juliana sprowadza się do krótkich zdań, partia wewnętrzna Mathiasa rozdęta tu jest na kilka stron.

Brak jakiegokolwiek komentarza autorskiego stwarza pozory „czystego" obiektywizmu. Złudzenie. Dzieje kompleksu Mathiasa i jego rozładowania są oczywiście interpretacją rzeczywistości. W kategoriach artystycznych ciekawą (autor szuka nowej formy). W kategoriach etycznych (to znaczy właściwie w kategoriach prawdy o ludzkim postępowaniu) — spaczoną i jałową.

Urszula Dąmbska-Prokop

„PRZEMIANA" MICHEL BUTORA

La modification, jak brzmi tytuł oryginału, to nieco mniej niż przemiana, a nieco więcej niż modyfikacja. Powieść Butora, która w grudniu ubiegłego roku otrzymała nagrodę Renaudot (drugie miejsce za Goncourtami) dość wiernie odpowiada sugestii tego tytułu. Coś precyzyjnie wyrażonego, uchylającego się od przesady; raczej dyskrecja niż sensacja; rozsądek i solidność. I ostrzeżenie spokojne, że powieść jest w tradycji intelektualnej, w tradycji pojęć o brzmieniu łacińskim, i nie chce łowić czytelników na efekty.

Niemniej od pierwszego zdania zaskakuje nas Butor formą opowiadania w drugiej osobie i przez cały dość gruby tom traktuje swego bohatera per „vous". W dodatku nie ma tam nikogo więcej: podróżujący z Paryża do Rzymu dyrektor ekspozytury handlowej, bezimienni niemi współpasażerowie, no i sądzić należy że narrator, skoro ktoś mówi ciągle: „wsiadłeś", „zapaliłeś papierosa"', „wyjrzałeś" — ale narrator nie istnieje, nie zdradza się ani słowem komentarza. Powieść jest konsekwentną nowoczesną powieścią psychologiczną, na kilku planach czasowych, wypełnioną monologiem wewnętrznym bohatera, jego wspomnieniami i planami, oraz „modyfikacją" zarówno wspomnień jak planów. Wszystko wplecione jak w rytm kół, w podzielone na minuty drobne fakty podróży. Chwyt z narracją w drugiej osobie niczym właściwie się nie tłumaczy. Wyłącznym jego uzasadnieniem jest chęć odświeżenia formy, formalny pomysł autorski. Mamy wątpliwość, czy tego rodzaju pomysły odświeżają formę naprawdę.

Ale ten efekt leży w tradycji wybranej przez Butora — jeżeli oczywiście można mówić tutaj o „wyborze". Walka z konwencjami powieściowymi, obawa przed nudą, szukanie nieco gorączkowe oryginalności na zagęszczonym polu prozy fabularnej, to wszystko stało się

już tradycją. Nie można dzisiaj inaczej — chciałoby się powiedzieć — gdyby co pewien czas wielkie indywidualności pisarskie nie pokazywały, że można. Że można uciec z tłoku nie uciekając i mieć nową formę nie odnawiając starej chwytami. Michel Butor nie zaprezentował się jako wielka indywidualność, ale ma wystarczająco wiele do powiedzenia, by jego doskonałe narzędzia prozaika nie pracowały w próżni. Ma wiele do powiedzenia o człowieku tzw. przeciętnym, w jego powiązaniach życiowych, w rutynie życia i w walce o odnowienie autentyczności życia. Owa podróż do Rzymu jest „godziną myśli" człowieka, który podjął decyzję w tym kierunku właśnie, ale spostrzega, że się pomylił. Tyle razy przejeżdżał już tę trasę, a teraz odbywa nie tę jedną, lecz kilka naraz podróży z różnych epok; niektóre z nich w przeciwnym kierunku szeregowały te same stacje i „opisane" były na sąsiedniej stronicy rozkładu jazdu. Była podróż przed laty z młodą żoną, i podróż do Paryża z rzymską przyjaciółką, i były podróże samotne. Trudno o naturalniejszą ramę retrospekcji życiowej niż ta, którą znalazł Butor. Biegnące stacje zawsze mijane i zawsze odnajdywane, na jednym krańcu codzienny Paryż z nieudanym i uprzykrzonym domem rodzinnym, na drugim Rzym, gdzie budzą się inne strony życia — piękno, potencjał młodości jakby tam tylko przechowany, miłość wskrzeszająca to wszystko. Ludzie w przedziale stają się twarzami przeszłości albo przyszłości. Czas, podzielony a długi, jakby zawisa nieruchomo i rozciąga się bez końca. Precyzyjnie dostrzegane drobiazgi — Butor po mistrzowsku oddaje tę szczególną aurę podróży, kiedy przelatuje się setki kilometrów, i dziesiątki lat własnego życia, patrząc na niedopałek pod ławką lub napis *e pericoloso sporgersi*. Jest coś z halucynacji w długiej podróży, a jej trywialne drobnostki przypominają surrealizm snów. W tej ramie, w tej sytuacji sprawa wolności i determinizmu życiowego (prawda, że podróżując ma się w bagażu wszystkie poprzednie podróże), oczywistość, że już te same stacje mijało się w innym kierunku — stają się dla autora „samograjem". Szczęśliwie, cierpliwie, nie uprzedzając konkluzji zbiera owoce artystycznego pomysłu. Ustawienia czy „posadzenia" bohatera w takim punkcie, że analiza jak i synteza jego życia rozwijają się naturalnie. A wieńczy tę dobrą robotę psychologiczną *la modification:* ludzie, rzeczy, rzekoma wielka decyzja zobaczone zupełnie inaczej; co było przedtem, było prawdą psychologiczną; co jest teraz, tak odmienne, zdaje się, że już nigdy nie okaże się nieprawdą; chyba że znajdzie się jeszcze szerszy kontekst, wyższy czy dalszy punkt widzenia. Streszczenie wątku „Przemiany", zamieszczone u nas zresztą w paru pismach, mówiłoby jak każde streszczenie niewiele. A lektura?

Wydaje mi się charakterystyczne, że czytając ma się na myśli — (ja przynajmniej): jak też piszą ci nowi, zdolni Francuzi, i za co się

tam nagradza? Nagrodzono tu dobrą powieść psychologiczną; dodajmy, że jest to psychologia raczej klasyczna bez psychoanalizy, psychologia „dużych form" i osadzona w konkrecie życiowym. Technikę cechuje dobrze nam znany kłębek czy przekładaniec wątków w czasie — tu zresztą uzasadniony i dobrze zrobiony, a poza tym drobiazgowość, jaką miałby film dziejący się w przedziale kolejowym; Butor bynajmniej nie spieszy się i nie popędza czytelnika. Nie każe mu także czytać podtekstów, bo ich nie daje. Wymaga cierpliwości ale nie domyślności, jest jasny. Jest w tradycji powieści francuskiej. Olbrzymie zdania, jakimi zrewolucjonizował francuską prozę Proust, tu służą konstrukcji: są to jakby pedantycznie rozbudowane monady wspomnień. Nie ma w nich kapryśnego toku, dygresji skomplikowanej nadrzędności członów. Ciekawe, że jedyne potknięcie Butora, to wypad poza sprawdzalną psychologię: ów prawie hymn o „magii Rzymu", który tuż przed końcem wyjaśnić ma ostatecznie wszystko; tak jakby autor nie dowierzał nagromadzonym przez siebie przesłankom i rezultat życiowy chciał uzasadnić jakimś jeszcze *deus ex machina*.

Nie czujemy tu tajemnicy, jak przedtem w powracającym refrenie o jeźdźcu-widmie w lasach Fontainebleau. Ten motyw realista-Butor wysłuchał w stukocie kół, które mijają las pełen wspomnień i legend, jak mija się niezrozumiałe pytanie. Ten motyw jest poezją rzeczywistości. Hymn o Rzymie jest raczej tezą, a to autorowi „nie leży".

H. M.

TO NIE POWIEŚĆ

Martereau Nathalie Sarraute [1] to powieść, w której właściwie nic się nie dzieje. Występują w niej narrator, jego wuj, bogaty kapitalista dorobkiewicz i ciotka snobka z pseudoartystycznymi aspiracjami, oraz przyjaciel wuja — Martereau — znacznie niżej stojący w hierarchii społecznej. Szczątkiem akcji jest sprawa kupna domu przez Martereau za pieniądze wuja i wynikłe stąd nieporozumienia (przez pewien czas nie wiadomo, czy Martereau nie skorzysta z okazji i nie przywłaszczy sobie domu).

Świat powieści ukazany został w monologu wewnętrznym narratora (przedstawienie zdarzeń przez pryzmat psychiki obserwatora w całym autentyzmie swobodnego ciągu skojarzeń, nie zawsze związanych w logiczną, wykończoną syntaktycznie całość). Zamazano także perspektywy

---

1 Nathalie Sarraute, *Martereau*, NRF 1957.

czasowe — plan przeszłych i teraźniejszych wydarzeń został zatarty, nie zawsze wiemy co było rzeczywiste, a co zostało tylko pomyślane, czy refleksje narratora odnoszą się do teraźniejszego przebiegu faktów, czy są swoistym fantazjowaniem. Wypowiedzi i przeżycia innych postaci relacjonuje nam narrator w mowie pozornie zależnej — nie potrafimy odróżnić co jest w tym „obiektywną prawdą", a co jego własnym „wkładem". Częściowej redukcji ulegają znaki przestankowe jak kropka, cudzysłów czy myślnik, co sprawia, że z trudnością udaje nam się poprzydzielać poszczególnym postaciom relacjonowane wypowiedzi. Ważne staje się samo drganie fal psychicznych bez względu na nadawcę.

Narrator jest gruźlikiem o przeczulonej wrażliwości, o „bluszczowatej" osobowości ulegającej innym silniejszym naturom (przede wszystkim Martereau). Ma on skłonność do chorobliwego rozpamiętywania własnych przyżyć, do niezdrowego rozkoszowania się samoupokarzaniem. W jego postawie odczytamy ślady podświadomych kompleksów i urazów (lęki, poczucie niższości), których genezą pojmowaną po freudowsku autorka dyskretnie sugeruje.

Żyje on bezczynnie w cieplarnianych warunkach, w ekskluzywnym światku ludzi bogatych. W środowisku tym, odizolowanym od istotnych konfliktów „prawdziwego" życia (jak np. zapewnienie sobie utrzymania, groźba nędzy etc.), sprawy drobne nabierają ogromnego znaczenia (nb. autorkę interesuje jedynie strona psychologiczna tego zagadnienia, w powieści brak wszelkiego „zaangażowania" społecznego). Wrażliwość na wszelkie drgnienia nastroju w stosunkach wzajemnych niesłychanie się wysubtelnia. Chwilowe kaprysy, zły lub dobry humor, zmiany samopoczucia wywołane nieistotnymi drobiazgami — oto warstwa naskórkowych przeżyć odtwarzanych w powieści z mikroskopijną dokładnością. Kwasy i dąsy między narratorem, wujem i ciotką, wzajemne robienie sobie na złość, nabierają w świadomości narratora dramatycznych wymiarów. Znajduje on niezdrową przyjemność w rozpamiętywaniu zachowania się swego i swego otoczenia, w doszukiwaniu się w cudzym i własnym postępowaniu ukrytych intencji, „brudnej" podszewki, w przetrząsaniu wstydliwych skrytek świadomości i wywlekaniu na wierzch własnych i cudzych upokarzających małostek. Jest w tym chorobliwa rozkosz samobiczowania się, upokarzania własnej ambicji publicznie, wobec innych. Wyczulonymi nerwami łapie on najdrobniejsze drgnienia w atmosferze wspólnie przeżywanego obiadu, w nastroju wycieczki za miasto etc. i natychmiast reaguje. Nie może zdobyć się na moment spokojnej obojętności, wydany na wpływy z zewnątrz nie może „twardnieć" wewnętrznie.

Mimo spostrzeżeń o dużej odkrywczości, mimo wyczulonej subtelności w rejestrowaniu sygnałów naszej wrażliwości to drobiazgowe

przedstawianie naszych naskórkowych przeżyć w tempie zwolnionym staje się nużące. Zatracamy perspektywę całości jak przy oglądaniu obrazu z odległości paru centymetrów. Sens autoanalizy narratora nie jest dla nas wcale jasny. Dopiero w połowie powieści zaczyna się wyraźniej zarysowywać koncepcja „luster". Pewne dość istotne partie fabuły (jak doszło do tego, że Martereau nie chce zwrócić kupionego za cudze pieniądze domu) przedstawione są w kilku wersjach do wyboru. Narrator prezentuje nam kilka własnych wariacji na ten temat. „Obiektywność" zarówno wydarzeń jak i innych występujących postaci zostaje już wyraźnie zachwiana. Wszystko widzimy przez pryzmat narratora, a okazuje się, że narrator nie daje nam jednoznacznego obrazu faktów. Przełamują się one w jego świadomości rozmaicie. Właściwie nie wiemy kim jest Martereau, „mocny człowiek" którego wielbi narrator-słabeusz. Martereau stanowi oś konstrukcyjną powieści — wszystkie inne postacie ustawiają się wobec niego na zasadzie kontrastu — w tym „sztucznym" świecie słaniających się neurasteników imponuje on wszystkim swoją niezłożonością psychiczną. Okazuje się jednak, że jego niezłożoność jest — być może — pozorna, że — być może — pełno w nim kompleksów, zazdrości, zawiedzionych ambicji. Zresztą osobowość bohaterów nie tylko ukazana jest w czyimś migotliwym lustrze — sama jest odbiciem czyjegoś patrzenia. Środowisko narzuca postaci określoną maskę (gębę jakby powiedział Gombrowicz) — jej osobowość jest w dużej mierze rezultatem opinii o niej — swą rolę musi ona grać jak najdokładniej — właśnie tak czyni narrator.

Uderzającą cechą powieści jest jej barokowe przeładowanie. Czy będą to tasiemcowe zdania złożone, pełne wtrąceń, rejestrujące wiernie w całej złożoności wszelkie uboczne skojarzenia i drgnięcia nastroju, co rozpycha niesłychanie strukturę syntaktyczną, a nawet łamie ją zupełnie; czy będzie to obfity strumień obrazów ewokujących nam daną sytuację psychiczną. W sumie jednak pod bogatym haftem przestajemy odróżniać elementy nośne. Trudno zbudować ambitną powieść bez jakiejś filozofii: koncepcja „luster", subiektywności i względności świata, ukazana w dodatku przez pryzmat narratora, który nie jest w stanie wykroczyć poza „afilozoficzną" samoanalizę — to nie dosyć, by unieść konstrukcję powieści.

Jan Prokop

PRZEGLĄD KRAJOWEJ PRASY KATOLICKIEJ

Pierwszy tegoroczny numer „H o m o D e i" (styczeń-luty 1958, nr 1 (85)) ukazał się w zwiększonej objętości i w większym formacie. Jest bogaty i różnorodny w treści.

W dziale *Unum necessarium* zwraca uwagę konferencja o. Ryszarda Lombardi, będąca krótkim, praktycznym wykładem stopni i rozwoju modlitwy w życiu wewnętrznym. Przeznaczona zasadniczo dla księży, może mieć niewątpliwie znacznie szersze zastosowanie.

W dziale *Nova et Vetera* odnotować należy co najmniej pięć pozycji. Ks. J. Pastuszka pisze o wpływie temperamentu i charakteru na typ religijności. Artykuł szczególnie dla tych, którzy tylko swój własny typ religijności uważają za słuszny i „autentyczny". Ks. Ślipko, TJ. pisze o „Normach moralności w etyce chrześcijańskiej". Ciekawą pozycją jest polemika ks. Warona S.A.C. z tezami etyki sytuacyjnej w oparciu o wypowiedzi Stolicy Apostolskiej. Etyka sytuacyjna opiera się na założeniu, że ponieważ określone okoliczności i warunki wewnętrzne konkretnego czynu moralnego są jednorazowe i niepowtarzalne, ogólne zasady i prawa nie mogą być w decyzji moralnej przydatne. Autor, idąc za przemówieniem Piusa XII, wykazuje zależność etyki sytuacyjnej od „egzystencjalizmu etycznego", przeprowadza jej negatywną ocenę w oparciu o fakt istnienia przedmiotowego porządku moralnego, mówi o płynących z niej niebezpieczeństwach. Autor podkreśla, że „nauka św. Tomasza o cnocie roztropności zawiera to wszystko, co jest ewentualnie pozytywnego w etyce sytuacyjnej, a pozwala uniknąć jej niejasności i błędów". Józef Marian Święcicki pisze o mało znanej u nas książce Papiniego „Gog". Art. „Cywilizacja na cenzurowanym" niewątpliwie zachęca do przeczytania omawianej książki. Interesującym przejawem wpływów filozofii egzystencjalnej w teologii jest art. ks. Fr. Sawickiego (z rękopisów pośmiertnych). Jakkolwiek artykuł zajmuje się zasadniczo zagadnieniem specjalnym, bo „egzystencjalnym sposobem głoszenia słowa Bożego" i „egzystencją jako przedmiotem słowa Bożego", zawiera wiele uwag o egzystencjalizmie zarówno chrześcijańskim, jak i niechrześcijańskim. Na marginesie tych uwag ciekawe ustosunkowania — np.: „Do treści filozofii egzystencjalnej teologia nawiązać może z tego powodu, że wspólny mają przedmiot. Problemy egzystencjalizmu należą bowiem także do zasadniczych przedmiotów teologii, i egzystencjalny pogląd na życie — nawet w ateistycznej postaci — zawiera poważne momenty, spokrewnione ze światopoglądem chrześcijańskim". „Jest to zasługą egzystencjalizmu, że skierował znów uwagę filozofii na sens życia i z wielkim naciskiem stawia to właśnie pytanie. We wszystkich swych odmianach egzystencjalizm daje zgodnie z filozofią chrześcijańską odpowiedź, że wewnętrznym celem życia jest

egzystencja duchowa, która jest czymś innym, niż zwykły bezmyślny tryb życia codziennego. „Są... w egzystencjalizmie myśli, z których teologia korzystać może, i wolno powiedzieć, że dla teologii, tak samo jak dla filozofii chrześcijańskiej, zastrzyk egzystencjalizmu byłby korzystny".

W dziale *Duc in altum* radzimy wszystkim, którzy interesują się katolicyzmem francuskim, przeczytać art. o. Szranta C. S. R. R. „Duch czasu", będący zreferowaniem *Rapport doctrinal* Mgr J. Levebure, arcbp. Bourges. Ten bardzo ciekawy dokument, będący owocem Plenarnego Zebrania Episkopatu francuskiego z r. 1957, przeprowadza ocenę pewnych prądów i tendencji współczesnego francuskiego katolicyzmu, ukazując zawarte w nich niebezpieczeństwa. Dokument ten tym bardziej zasługuje na uwagę, że zdrowo pojęta „nowoczesność" postawy francuskiego episkopatu jest powszechnie znana i że nie może być on posądzony o skostnienie czy generalny brak zaufania do nowych prądów. W dziale tym zasługuje jeszcze na szczególną uwagę art. ks. Bozowskiego „Z belgijskich problemów duszpasterskich", zawierający wiele ciekawych uwag niewątpliwie aktualnych i u nas, oraz wyczerpujący art. F. Chrosnowskiego „Świadkowie Jehowy", zawierający historię i charakterystykę tej sekty, z którą niemal wszyscy chyba zetknęliśmy się w Polsce. Szczególnie ciekawy jest rozdział: „Jak się bronić?" oparty na pracy o. Chéry „Lekcja dla nas, katolików".

Dalej w numerze znajdujemy omówienie czterech międzynarodowych zjazdów katolickich: II Światowego Kongresu Apostolstwa, Świeckich, V Kongresu *Pax Christi*, Kongresu J. O. C. i III Kongresu Muzyki Sakralnej.

Warto też zwrócić uwagę na wypowiedzi zawarte w dziale zatytułowanym Wolna Trybuna. Są to oczywiście wypowiedzi o charakterze subiektywnym, co nie przeszkadza, że dotyczą one niejednokrotnie problemów wartych uwagi. Jeśli zawarte tam niektóre sformułowania mogą budzić wątpliwości, tym bardziej warto by włączyć się do dyskusji. Wszystkim interesującym się misjami radzimy przeczytać uwagi ks. Leśniaka TJ. o misjach w Japonii, Chinach i Indonezji, oraz ciekawy artykuł ks. Klimczyka o „Ahimsie" w Hinduizmie. Numer zamyka duże omówienie „Dżumy" i „Upadku" Camusa pióra J. M. Święcickiego. Chociaż poglądy autora na twórczość Camusa mogą podlegać dyskusji, niemniej z radością zauważyć należy, że artykuł swym poziomem pozytywnie odbiega od szeregu omówień książkowych, stanowiących niewątpliwie słabą stronę poprzednich numerów pisma.

*

„K a t e c h e t a" (nr 1—1958) przynosi bardzo ciekawy artykuł ks. Witkowiaka „Próby nowego wykładu moralności chrześcijańskiej". W pierwszej części artykułu autor wskazuje braki w aktualnym sposobie ujmowania i wykładu moralności chrześcijańskiej, spowodowane

kryzysem, „jaki nauka moralna przeżywa już od dawna, od schyłku reformacji, wskutek odstąpienia od uniwersalistycznych metod św. Tomasza z Akwinu". Są to: 1) przesadny intelektualizm moralny. „W ujęciu i w wykładzie nauki moralnej na pierwszym planie występują pojęcia i definicje, a drugorzędnie traktuje się lub całkowicie pomija się motywy postępowania moralnego". 2) indywidualizm moralny — „Polega on na jednostronnym ujmowaniu zagadnień moralnych, tylko z punktu widzenia jednostki i na użytek jednostki, z pominięciem lub niedostatecznym tylko uwzględnieniem etyki społecznej, którą traktuje się w najlepszym wypadku jako dodatek do etyki indywidualnej. Za ten indywidualizm moralny nauka chrześcijańskiej moralności spotkała się w kołach niekatolickich z ciężkimi oskarżeniami i dziś jeszcze oskarża się ją o wyhodowanie burżujskiej i antyhumanistycznej postawy moralnej chrześcijańskich ludów Europy, o niechrześcijańską wykładnię Ewangelii, o zaprzepaszczenie ducha solidarności społecznej Ewangelii (Dostojewski)". 3) minimalizm etyczny, który jest „w swej istocie zwężeniem zakresu zainteresowań moralnych i polega na tym, że pod wpływem prawa kościelnego nauka moralna ograniczała się do rozpatrywania i rozwiązywania kwestii ścisłego obowiązku, a na uboczu pozostawiała rady ewangeliczne, dążenie do wyższej doskonałości, ascezę osobistą, przeżycia mistyczne, w przeświadczeniu, że nie warto się nimi zajmować, skoro te sprawy obchodzą tylko nieliczne grono osób wyjątkowych, a ich zaniedbanie u przeciętnego człowieka nie powoduje winy moralnej". 4) negatywizm moralny, polegający na tym, że „w nauce moralnej często główny nacisk kładzie się na zakazy, na to czego nie wolno, na wykroczenia moralne, na drobiazgowe podziały grzechów, wad i nałogów, na wyliczanie kar kościelnych, słowem na — jak określa o. Woroniecki — „babranie się" w ciemnych stronach życia ludzkiego, a zaniedbuje się pozytywną stronę moralnego życia człowieka". Od strony metodologicznej wysunąć można dwa zarzuty: brak spoistości wewnętrznej i ekskluzywizm metodyczny. W części pozytywnej artykuł omawia nowoczesne próby przezwyciężenia tych braków, a mianowicie Tillmanna *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, o. Woronieckiego *Katolicką etykę wychowawczą*, o. Lottina *Principes de morale*, Redinga *Handbuch der Moraltheologie* oraz *Gillemana* TJ. *Le primat de la charité en theologie morale.*

Rodzicom polecamy art. B. Jabłońskiej, poświęcony zagadnieniu stosowania przykładów z życia świętych w religijnym wychowaniu dzieci.

J. A. E.

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE


IN HOC
SIGNO
VINCES

Résumé

Réflexions sur la littérature:

Stanislaw Brzozowski, le plus éminent des critiques littéraires polonais d'avant la première guerre mondiale, était après Kasprowicz un des principaux représentants des tendances prométhéennes dans la littérature. Il fut inspiré par le génie de Dostojewski, dont il a su si bien dépeindre le tragique dans le poème en prose: „Theodor Dostojewski — les ténèbres de l'âme russe". Guardini dans son célèbre essai sur Dostojewski établit trop aisément les affinités de Dostojewski avec le catholicisme. Brzozowski, par contre, a su parfaitement saisir les traits caractéristiques de l'écrivain russe, soulignant son orientalisme. La lutte de l'esprit entre la fascination du mal et l'attrait du bien, tellement à la mode dans l'époque du modernisme et représentée auparavant avec tant de force par Dostojewski — a trouvé dans l'oeuvre de Brzozowski une expression saisissante. Dostojewski, grand humanitaire, comprenant à fond l'étendue des souffrances humaines, d'autre part approuvait le régime des tsars et leur suprématie sur l'église orthodoxe — régime qui devait produire nécessairement une barbarie inhumaine. Brzozowski met le doigt sur cette antinomie. Il tire au clair l'inclination maladive de Dostojewski pour la souffrance, le culte de la souffrance, qui mène à une apothéose de l'esclavage et de la souffrance comme telle. Brzozowski avant de mourir — tout jeune — surmonte son „prométheïsme" par une affirmation du catholicisme. En examinant le problème de la souffrance, qui ne cesse de tourmenter l'homme contemporain et en représentant l'horreur d'une vie sans but, le poème de Brzozowski nous fait entrevoir d'une manière clairvoyante cette

tendance qui mène de Dostojewski — par le modernisme — à l'existentialisme contemporain.

Zdzisław Jastrzębski: L'admirable aventure de St. Exupéry . . 399

L'auteur fait plusieurs observations concernant la crise de la civilisation contemporaine, dont un des principaux problèmes est la relation de l'homme à la machine. L'homme moderne a construit la machine, mais il ne sait pas en profiter comme il le faudrait. Grâce à la machine il a gagné de nouvelles possibilités énormes, mais il s'efforce de les exploiter uniquement pour son plus grand confort dans la vie quotidienne. St. Exupéry dans ses oeuvres essaye de résoudre ces difficultés. L'auteur souligne que la conception de l'„idéal" formulé par St. Exupéry n'est que rarement comprise et trop souvent considérée comme un accessoir du romantisme. La pensée de St. Exupéry n'a rien de l'affectation d'un homme de lettres professionnel, son attitude est verifiée et experimentée par lui-même.

Tadeusz Milewski: La part de l'Eglise dans la formation de la langue littéraire polonaise 408

On appelle groupe dialectique l'ensemble des dialectes d'une langue donnée, facilement intelligibles l'un à l'autre. C'est ainsi qu'on parlera du groupe français, polonais etc. A l'intérieur de ces groupes dialectiques nous distinguons la langue littéraire et les parlers locaux (patois).Notons les différences: 1) La langue littéraire est uniforme pour tout le territoire d'un groupe dialectique donné (dans notre cas du groupe polonais) et employée par les classes cultivées, tandis que le patois diffère un peu d'un village à l'autre et n'est parlé que par des gens simples. — 2) La langue littéraire se rattache à une tradition écrite — cette dernière, en effet, est seule à même de fournir une norme constante pour un territoire plus étendu, les parlers locaux par contre ne connaissent pas de forme écrite stable. — 3) Par rapport aux parlers locaux la langue littéraire dispose d'un vocabulaire plus riche, elle est aussi plus souple dans la construction des propositions subordonnés. La langue littéraire (au sens qu'on vient d'entendre) connait dans son évolution certaines phase-types. Tout d'abord doit se détacher des autres le groupe dialectique qui en sera la base. On assistera ensuite, à l'intérieur de ce groupe, à une élaboration progressive d'un dialecte exclusif de certains milieux bien spécifiques et cultivé aux fins d'une fonction sociale définie. Telle sera par ex. la langue de l'Eglise, celle des chancelleries, de la création poétique parlée. Ce n'est que progressivement, lorsqu'à la suite des profonds changements

sociaux apparaît le besoin d'une langue écrite commune à tout le groupe, que le dialecte spécialisé assume cette fonction et se change en langue littéraire. Ces étapes, nous les retrouvons pareillement et en Pologne.

Plusieurs facteurs ont contribué à la naissance de la langue littéraire polonaise. Ce fut l'Etat, l'Eglise, ainsi que diverses influences culturelles venant de l'Occident. Grâce à sa délimitation territoriale l'Etat des Piast facilita le détachement de X siècle de la masse amorphe des parlers slaves-occidentaux du groupe dialectique polonais. Les autres mérites de cette dynastie c'est la conversion du pays au christianisme en 966, l'affermissement de l'Eglise en Pologne au XI s. et enfin la part faite à l'influence de la culture occidentale. C'est l'Eglise sans conteste qui au XIII s. fut aux origines du dialecte approprié qu'on trouve alors dans les églises et les écoles. Ce dialecte ne fut cependant pas uniforme à travers tout le pays, c'est pourquoi on peut en mentionner quatre types différents, par rapport aux différentes provinces. On aura donc: le dialecte, un peu à part, de la „Grande Pologne" (Poznań, Gniezno), celui du centre de la „Petite Pologne" (Kraków), celui du nord de la „Petite Pologne" (Sandomierz, Radom) et celui de Mazowsze (Płock, Czersk, Warszawa). Ces dialectes au XIII s. étaient en usage pour la récitation des prières et des psaumes ainsi que pour les commentaires et les traductions des auteurs latins dans les écoles cathédrales. Au XI s. ils servirent à la transcription des sermons et des hymnes religieux. Au XV s. on connait les traductions de l'Ecriture Sainte, les légendes, les apocryphes ainsi qu'une abondante poésie religieuse. Au XVI s. un de ces dialectes, à savoir celui de la capitale d'alors, Kraków, devint la langue littéraire pour tout le pays polonais. Ce fut le fruit des influences de la culture occidentale aussi bien dans le domaine purement technique (imprimerie) que dans celui de la vie religieuse (la Réforme, la Renaissance). Ce processus d'une fixation définitive de la langue littéraire restait en dehors des compétences ecclésiales, il ne pouvait donc officiellement être ni combattu ni soutenu par l'Eglise. Nous constatons par contre au sein du clergé polonais entre 1440 et 1560 l'existence de deux partis — indépendants des luttes religieuses — dont l'un se prononçait en faveur de la création de la langue littéraire polonaise et dont l'autre lui était opposé. Le premier de ces camps, grâce à sa collaboration en ce domaine avec d'autres courants sociaux, contribua à la cristallisation définitive de la langue littéraire polonaise; ce qui eut lieu entre 1560 et 1600.

Konstanty Turowski journaliste, travaillait dès sa jeunesse dans les organisations catholiques des Jeunes, dans l'„Odrodzenie", l'Action catholique, ensuite dans le mouvement syndicaliste. Il rédige à présent les éditions de l'Université Catholique de Lublin.

D'après l'auteur le catholicisme polonais entre les deux guerres mondiales se trouvait — malgré tous ses défauts — devant la possibilité d'un nouveau développement. Les traits distinctifs de cette période: l'approfondissement de la vie intellectuelle, l'accroissement de la formation individuelle par l'activité sociale, l'activité de l'Action catholique qui vient de quitter la sacritie, la collaboration des laïques avec la hiérarchie, l'influence du catholicisme parmi les intellectuels et parmi la jeunesse, la décroissance du catholicisme conservatif. Les facteurs qui ont influencé ce renouveau catholique: profondes transformations dans le clergé, son développement intellectuel et spirituel, sa plus grande discipline; l'interêt éveillé pour les problèmes sociaux et la préparation au travail social dans des organisations catholiques; l'établissement des organisations des jeunes et ensuite celles de l'Action catholique. Ces organisations, malgré tous leurs défauts, ont joué un grand rôle, tant par le développement du niveau religieux que de celui de la culture et de l'instruction. C'était surtout le mérite des organisations des Jeunes, dont le nombre dépassait 300.000 membres. Un autre facteur c'est l'influence prépondérante des nouvelles organisations des intellectuels, surtout de l'„Odrodzenie" et le rôle du mouvement syndicaliste chrétien sur le terrain ouvrier. Les membres de l'„Odrodzenie" y introduisaient des éléments d'une idéologie dynamique et de radicalisme social. L'auteur émet l'opinion que cette période fut le commencement d'un grand renouveau catholique.

Le problème posé à la communauté en USA est celui de l'action à entreprendre pour remplacer la solidarité traditionnelle des paroisses ethniques, qui est en train de disparaître, par les liens consciemment et purement religieux. La première mesure nécessaire pour conserver non seulement ces liens mais surtout l'intégrité doctrinale — au cours de l'assimilation inévitable

40-LECIE
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

W jesieni br. mija 40 lat od założenia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W związku z tym Uczelnia Katolicka będzie obchodzić uroczyście rocznicę swego założenia. Termin uroczystości został wyznaczony na dzień 20 i 21 września br. Prace przygotowawcze do uroczystości są w toku. Zarówno ich przebieg jak i program obchodu będą podane do wiadomości.

Rektorat Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pragnie m. in. zaprosić wszystkich swoich wychowanków. W tym celu prosi absolwentów KUL o przysłanie swoich adresów.

TREŚĆ ZESZYTU



IN HOC
SIGNO
VINCES